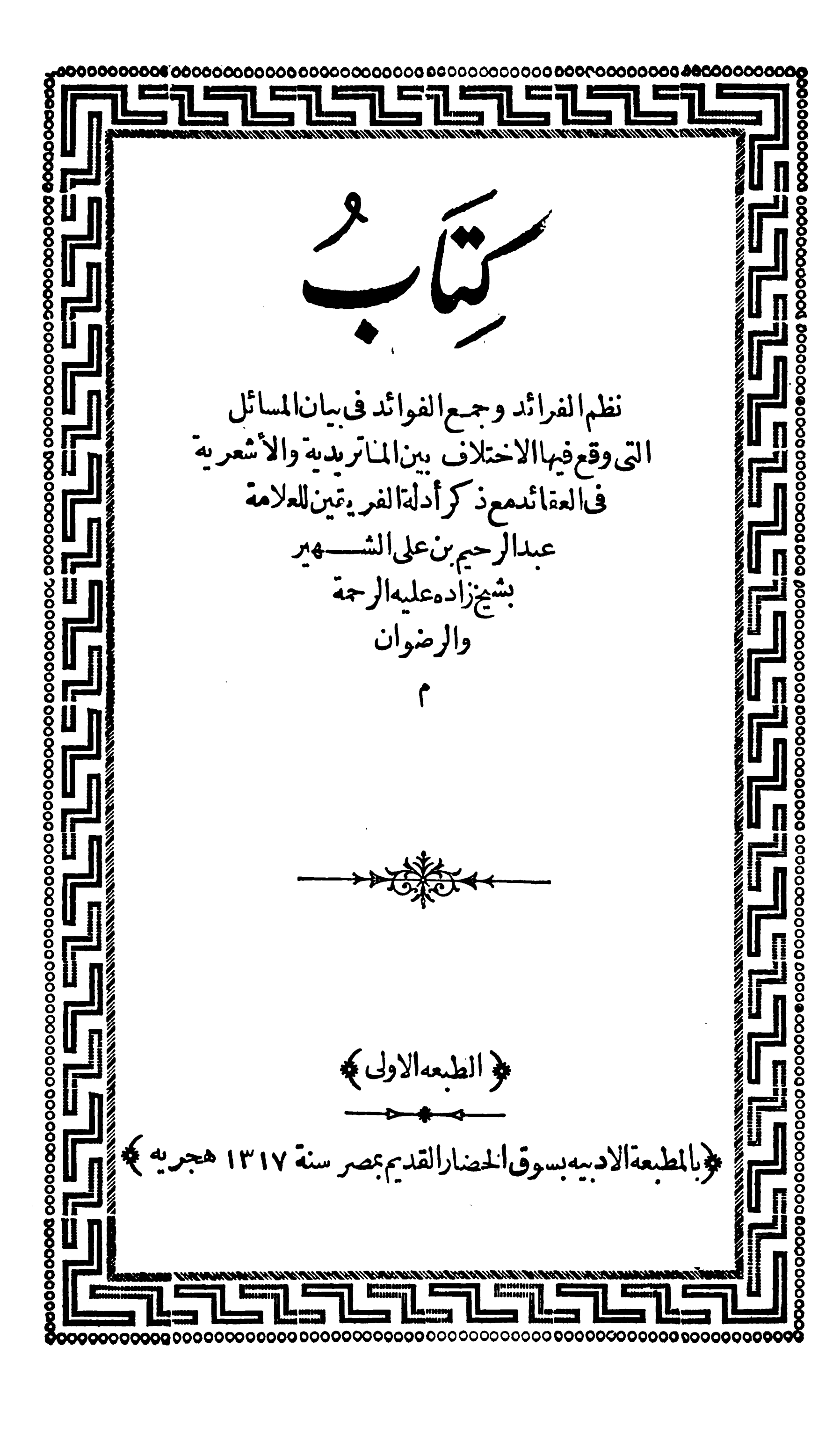


كتاب

نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل
التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية
فى العقائد مع ذكر أدلة الفريقين للعلامة

عبد الرحيم بن على الشهير
بشيخ زاده عليه الرحمة
والرضوان

م

(الطبعه الاولى)

(بالمطبعه الادبيه بسوق الخضار القديم بمصر سنة ١٣١٧ هجريه)



الحمد لمن وجب له الوجوب والوجود لذاته * ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته * والصلاة والسلام على من أرسله بالهدى وأظهر آياته * وعلى آله وأصحابه نجوم هداته وحملة أبهر بيناته *(وبعد)* فيقول خادم خزائن الشريعة الغراء * والملة الحنيفة السمحة البيضاء * الراجى الفوز بالسعاده * عبد الرحيم بن على المشهور بشيخ زاده * ان الحكمة الالهية من ابداع الملك والملكوت * والسر من اظهار أسرار الجبروت * ليس الا رفع الاستار عن آيات أسرار الالوهيه * وكشف الاسرار عن آثار أوصاف الربوبيه * ولاسبيل الى ذلك الكنز المخزون * والاخذ من دره المكنون * فى البحر المشحون * الا بالاطلاع على المعارف الالهية فى مقام الشهود * والوقوف بما استقر عليه حملة الشرع فى القرن المشهود * ولقد اعتلت أمواج بحارها فى السابقين الاوّلين * وازدادت نضارة رياضها فى السلف الصالحين * الا انه لما لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق * تشتتت الآراء فى الاقطار والآفاق * ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق اليقين * وجمع كثير عن مسالك علم اليقين * لكن لتعسر العروج الى معارجهما * وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما * وقف تمييزهما بثنية الوداع للقفول * بل دنى تعين آثار شموسهما للافول * ولطالما حدثت نفسى بأن أنظم درر فرائدهما بنظم غريب * وغرر فوائدهما بترتيب عجيب * لكن

عزة المأخذو رفعة المرام * يردّدانى فى الاخذ بين الاقدام والاحجام * ثم لما وقفت بخزائن الكتب الفاخره * وجواهر الحقائق وكنوز العلوم الزاخره * وزواهر الدقائق نظمتهما يقرع الاسماع آثار المسالك العليه * ويجلى للضمائر أنوار المذاهب الجليه * ويشاهد لاسمائه الحسنى شواهد الامتياز * ويعاين لصفاته العلى دلائل الاعجاز * وتتبين الاسرار فى خزائن الكتاب المكنون * ويرفع عن وجوه معانى آياته استار الظنون * راجيا من كل الامور لديه * أن ينفعنى به فى مقامى بين يديه * وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم * ووسيلة الى الفوز بجنات النعيم * يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم * وحيث جمعت الفوائد * ونظمت الفرائد * سميته نظم الفرائد * وجمع الفوائد * مشتملا على أربعين فريدة مع الشواهد والعوائد * ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد

﴿الفريدة الاولى فى تفسير الوجوب﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى انه كان وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره * وفى شرح العقائد لجلال الدين الدوانى ان هذا مذهب محققى المتكلمين * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما فى المواقف وشرحه الشريفى وهو المشهور واختاره صاحب الصحائف وقد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده كما هو المصرح به فى شرح الدوانى والمستفاد من حكمة العين والتفسير الكبير لفخر الدين الرازى * استدل مشايخ الحنفية بان ما قد أجمع عليه الاجماع من ان ذات الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه يوجب ان ذات الواجب لا يسبقه ولا يلحقه العدم حتما وذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات فى ذات الواجب يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم * واحتج مشايخ الاشاعرة بأن ضرورة الوجود ثابتة وانها بسبب الذات لا بسبب الغير فاذا

تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتي من حيث انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث انه لم تحقق الضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات كما يستفاد من الصحائف للامام السمرقندى * الجواب انه لما ثبت ان الوجود غير زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء وأن الشئ مالم يكن موجودا لا يتصور منه الاقتضاء كما انه مالم يوجد لم يوجد اذ الايجاد فرع الوجود وانه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها كما في شرح العقائد للدوانى ﴿فائدة﴾ فى تعديل العلوم ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب أو العدم فممتنع أولا فممكن لكنا معاشر الحنفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولا ذات للمعدوم لاسيما الممتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب أن تحقق بلا مدخل للغير فواجب والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فممتنع والا فممكن الاول يسمى واجبا بالذات والثانى ممتنعا بالذات والثالث ممكنا بالذات ولا يرد ما ذكر وهو أن الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للممتنع

﴿الفريدة الثانية فى أن الوجوب عدمى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجوب ليس أمرا زائدا على الذات ولا عدميا ولا اعتباريا كما هو المصرح به فى تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحائف وغيره واختاره الامام الرازى فى الاربعين * وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن الوجوب أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج كما فى المواقف والطوالع وغيرهما احتج مشايخ الحنفية بان الوجوب يؤكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر وانه محال وبأن الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص وهما يجوز أن يكونا معدومين فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما واذا كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان أحد النقيضين لابد وان يكون ثابتا كما فى الاربعين وبانه لافرق بين قولنا وجوبه عدمى وبين قولنا ليس له وجوب لعدم التمايز بين

العدميات

العلميات فلا يكون فرق بين الوجوب المنفي ونفي الوجوب فيلزم نفي الوجوب عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ علي بن سينا من أن امكانه لا أي امكانه عدمي ولا امكان له أي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو كان موجودا لكان اما نفس الماهية أو داخلا فيها أو خارجا عنها الاولان باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكنا اذ الخارج يحتاج فيكون ممكنا وحينئذ جاز زواله عن الواجب كما في الصحائف * الجواب أنا نختار الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجوب عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه وبأنه لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان للوجوب وجوب ويتسلسل والا أمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا كما في الصحائف * الجواب انا نمنع التسلسل اذ وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود ولو سلم فجائز بعد أن يكون الوجوب عين الذات أن يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب أمر اعتباريا فان وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها كما يستفاد من الصحائف والمواقف * وفي الاربعين المعارضات باسرها معارضة بوجه واحد وهو أن الوجوب لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشئ في الخارج موصوفا بانه واجب فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وهو محال

﴿الفريدة الثالثة في ان الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما في فوائد الامام السمرقندي في أصول الدين وتعديل العلوم للصدر العلامة والى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري كما في شرح أم البراهين للامام السنوسي وشرح التجريد للشريف العلامة * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن الوجود زائد على ذات واجب الوجود كما في المواقف وشرح أم البراهين وغيرهما * وذكر في شرح

الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى * قال فى التعديل جعل الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو بحث معنوى مطلوب بالبرهان فالخلاف فى أن الوجود بمعنى الكون هل نفس كون الذات ذاتا أو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا * احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف ويلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث وتتسلسل الوجودات الى مالانهاية وهو ممتنع كما فى المواقف وشرحه الشريفى * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لانه مقتضى الذات فيكون وجود الممكن أيضا مجردا عن الماهية وهو باطل واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره هذا خلف * وبأن الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده أو الوجود مع قيد التجرد الاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون وجود كل شئ من الأشياء الموجودة مبدأ لكل شئ منها لكون الوجودات متساوية متماثلة الماهية وهو ظاهر البطلان والثانى يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود أى فاعله وهو محال لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجدا وهو محال أيضا * الجواب أن النزاع أولا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات بل فى وجوده الخاص فاذن ماصدق عليه أنه وجودى أى ما يحمل عليه الوجود مواطأة ليس هو فى الواجب أمرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة

له فى الماهية مجردا ومبدأ وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما فى المواقف وشرحه الشريفى ﴿فائدة﴾ فى التعديل وشرحه وجود كل شئ عند أهل الحق عين ماهيته فان عنى بها حقيقة الشئ المحمولة عليه بهو هو ففى قوله هو عينها تسامح وتجوز اذ المراد أن وجود الشئ هو عين كون الشئ ماهيته فوجود الانسان هو عين كونه حيوانا ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجود لا الوجود أو يراد بالوجود الموجود فيراد أن مفهوم الموجود هى الماهية لان الوجود عرض عام

﴿الفريدة الرابعة فى أن البقاء هل هو الوجود المستمر أم زائد على الوجود﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن البقاء الوجود المستمر فليس زائدا على الوجود كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة والشرح القديم للعمدة والى هذا أشار الامام الطحاوى فى عقيدته واختاره بعض مشايخ الاشاعرة قال القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا أمر زائد عليه * وذهب أبو الحسن الاشعرى ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على الوجود كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * استدل المشايخ من الحنفية بانه لو لم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا كما فى المواقف وشرحه * واحتج مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء كما فى أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء كما فى المواقف وشرحه * الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا أبدا مع القطع فى كونه غير زمانى وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس الى وجوده تعالى ماض ولا حال ولا استقبال كما فى الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا فى الازل وهو موجود الآن ويكون موجودا فى الابد لم نرد به أن وجوده تعالى فى تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار

مقارنته الازمنة من غير أن يتعلق بالازمنة فلا يكون معنى زائدا على الوجود مع انه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم أن يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا * وفى أم البراهين وشرحه للامام السنوسى بعض الائمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر فى المستقبل كما أن معنى القدم استمرار الوجود فى الماضى الى غير النهاية. وكأن هذه العبارة يجنح قائلها الى انهما صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب انهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات العلية يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقائها ولا يذهب على أحد أن هذا لا يرد على ما ذهب اليه الائمة الحنفية لان الوجود عين الذات وليس صفة نفسية كما مر برهانه فلا يكونان صفتين نفسيتين عندهم ﴿فائدة﴾ فى شرح أم البراهين للامام السنوسى ان القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود فهما صفتان سلبيتان فى الاصح عندهم وفى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان القدم والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة

﴿الفريدة الخامسة فى تفسير صفة القدرة﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن القدرة صفة أزلية له تعالى تتعلق وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البيضاوى وأشار اليه فى الصحائف * وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها صفة تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها كما فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى وشرح المواقف للشريف العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده وقد كان الله تعالى قادرا على خلق ألف شمس وألف قمر على هذه السماء الا انه ما أوجده وصحة هذا النفى والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا كما صرح به الامام الرازى فى تفسيره وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف من أنه تعالى كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقهما فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران وفى التعديل ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين

* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق به وصفة الخلق ان كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة أخرى وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال صرح بذلك الامام فخر الدين الرازى وأشار اليه صاحب التعديل * الجواب أن تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم العجز وأما تعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك أى تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلصفة الخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جوازه غير جهة جواز القدرة * فبهذا انكشفت الشبهة واندفع ما فى المقاصد من ان الحنفية اشتهر منهم القول به وهم ينسبونه الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى له الخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك

﴿الفريدة السادسة فى ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا محبة فى صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة كما فى المسايرة للامام ابن الهمام بل الارادة أعم منهما كما فى اشارات المرام معزيا الى عامة أهل السنة وأشار اليه فى العمدة والتمهيد للامام النسفى * وذهب الشيخ الاشعرى وتابعوه الى أن المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل وصرح بذلك امام الحرمين فى الارشاد وقال الآمدى فى الابكار ذهب الجمهور منا الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد كما فى اشارات المرام * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبقوله تعالى والله لا يحب الفساد حيث دلت الآيتان على ان الكفر والفساد ليسا برضاه تعالى ومحبته وقد ثبت ان الكل بارادته

فثبت ان الارادة لاتستلزم الرضى والمحبة * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لايراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لايرضى الكفر دينا وفى الارشاد لامام الحرمين الرب تعالى وتقدس لايحب الكفر ولا يرضاه معاقبا عليه أو المراد بالعباد من وفق للايمان * الجواب ان تعلق الارادة بالمحبوب والمرضى انما هو بالغلبة لا باللزوم اذ كثيرا ما يجد الانسان فى نفسه ارادة ما يكره وجوده لأمر ما كارادة الكى تداويا وكذلك لايريد وجود أمر يحبه لخلل يلزم من وجوده كما فى المسايرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضى من الله تعالى الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه والمحبة قريب من الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل * لايقال الكفر والمعاصى بقضائه تعالى والرضى بالقضاء واجب فيكون الرضى بالكفر واجبا اذ لاشك ان الكفر مقضى لاقضاء * ووجوب الرضى انما هو بالقضاء دون المقضى * والرضى منه تعالى بخلق الكفر ليس الا المجازاة سوء الاختيار وذلك لايستلزم الرضى بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من المواقف وشرحه الشريفى

﴿الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعا والبصر يتعلق بما يصح ان يكون مبصرا ويتعلقان بالموجودات * واختاره عامة المتكلمين كما فى تعديل العلوم والكفاية والتلخيص * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انهما يتعلقان بكل موجود كما فى المسايرة لابن الهمام يعنى انه تعالى يسمع ويرى فى الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لايزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو غيرها كما فى شرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * واحتج مشايخ الحنفية بأن تعلق سمعه تعالى بما يصح أن يكون مسموعا وبصره بما يصح أن يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة شايعان من غير نكير فيهما والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما فى شرح المواقف * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لايجب ادراك المبصر

بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس * الجواب ان ماذكروه ولو سلم دلالته على التعميم الا أن الرأى المجرد بدعة فى الشريعة فاولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى فى شرح الفقه الأكبر ﴿فائدة﴾ ذكر الامام النسفى فى شرحه للعمدة ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله تعالى بالاتفاق وأما المعدوم الممكن فقد اختلف فيه حتى وقع فيه المناظرة بين الامام العالم النحرير نور الدين الصابونى و بين الشيخ رشيد الدين فى ان العالم قبل وجوده مرئى لله تعالى أم لا * استدل الامام بالنقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وأئمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى وذكر الامام الصفار فى آخر كتاب التلخيص ان المعدوم مستحيل الرؤية * وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين واما العقل فلان الشعر الأبيض سواده معدوم فى الحال فان كان ذلك السواد مرئيا لله فلا يخلو من أن رآه فى هذا الشعر أوفى شعر آخر اولا فى محل فان رآه فى هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض فى حالة واحدة وهو محال * وان رآه فى محل آخر يكون المتصف بالسواد ذلك المحل لاهذا وان رآه لافى محل فهو محال والمحال ليس بمرئى اتفاقا وذكرا على هذا ابحاثا طويلة تركناها لطولها * وههنا استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله

وما المعدوم مرئيا وشيئا * لفقه لاح فى يمن الهلال

وقد طال الكلام فى وجه تخريجه فى زماننا ويمكن تخريجه على نحو ماذكرنا والله الموافق

﴿الفريدة الثامنة فى صفة الكلام﴾

* ذهب المشايخ من الحنفية الى أن القرآن كلام الله تعالى منه بدا بلا كيفية قولا كما فى عقيدة الامام الطحاوى معزيا الى الامام الأعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ أبى المحاسن القونوى والنور اللامع للامام الناصرى * قال الامام الغزنوى وغيره من المشايخ ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به أظهره لمن أراد قولا بلا كيفية فاطلع

على قوله الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطلع عليه فانا اطلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة * وقال الشيخ أبو المحاسن فى شرحه العقيدة كلام الطحاوى وكلام غيره من السلف منه بدا بلا كيفية قولا يردّ قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه * ويؤيده المأثور عن أئمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم وما اشتهر عن الامام الأعظم فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة يعنى انه كلمه بمضمون كلامه القديم الازلى الاقدس يعنى حين جاء كلمه كما يفهم ذلك من قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لا يتصور أن يسمع كما فى شرح الشيخ على القارى نقلا عن شرح عقيدة الطحاوى * وما قال الامام الرستغفينى فى الارشاد والامام النسفى فى التبصرة من أن هذه العبارات دلالات على المعانى اللغوية والاشخاص وأحوالها كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه هى أيضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها فى الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه * وفى اشارات المرام لقاضى القضاة نقلا عن الشرح الجديد للدوانى للعلامة خوجه جمال الدين اختلفت عباراتهم فى معنى الكلام النفسى فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى * وذهب مشايخ الأشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما فى الاربعين للامام الفخر الرازى والكفاية لنور الدين البخارى وشرح العقائد للجلال الدوانى * واختلف فى كيفية وحدته فذهب بعض مشايخ الاشاعرة الى انه واحد وحدة شخصية واختاره الشيخ الاشعرى فى روايه وبعضهم الى انه واحد وحدة نوعية يعنى يتحقق فى نوع واحد هو الخبر كما فى شرح مختصر المنتهى لسيف الدين الابهرى ونسب الى جمهور الاشاعرة واختاره الامام الرازى وفى فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما فى اشارات المرام * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولوان ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا حيث

كانت

كانت الآيتان الكريمتان نصين فى الكثرة وتعدد المعانى والتأويل لا يصار اليه الا عند الضرورة وفى تفسير الامام السجاوندى عن قتادة ان كلمات ربى كلامه وحكمه وان قال فى التفسير الكبير أصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية فان الاول هو المناسب لسوق الآية الكريمة وبيان عدم النفاد وبأن معنى قوله تعالى ولا تقربوا الزنى مباين لمعنى قوله تعالى وأقيموا الصلوة وأتوا الزكوة ومعنى آية الكرسى ليس معنى آية المداينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت كما فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى فدلت الآيات على تعدد المعانى وعدم اتحادها * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار أو بالايجاب وهما باطلان أما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعدام سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهى * الجواب أن كثرة المعانى واختلافها ضرورى فدليل الوحدة مضاد للضرورة وان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد على ما فصلناه فى تهذيب الاشارات ﴿تتمة﴾ فى المسايرة للامام ابن الهمام اتفق أهل السنة من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسى لم يزل تعالى متكلما به لكن اختلفوا فى انه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما فعن الشيخ الاشعرى نعم ونقل بعض متكلمى الحنفية عن أكثر أهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به ههنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كاقتلوا المشركين ولا تقربوا الزنى اذ ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى الله تعالى متكلم به وانما يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى فاخلع نعليك ولمعنى وما تلك بيمينك ياموسى وحاصل هذا عروض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريدى ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وقال ابن أبى شريف الشافعى فى شرح المسايرة التحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير ما ذكره الامام ابن الهمام وهو مبنى على أصل له خالف فيه غيره بيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الشيخ

الاشعرى فالمتكلمية مأخوذ من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى وتقدس وكونه صفة له وهذا المحل وفاق لا اختلاف فيه وأما المكلمية فمأخوذ عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ماذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قال بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الأزل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل يفسرون المكلمية بالاسماع الذى مر ذكره من الاسماع لمعنى فاخلع تعليلك الى آخر ماذكر * وقد أورد على مذهب الأشعرى ان التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انقطع * وأجيب بان المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث وأما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير

﴿ فائدة ﴾ قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير والشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القائم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرؤ بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما يوجد فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وفى شرح

المواقف

المواقف الشريفي وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في انه أقرب الى الأحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى * قال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين أجزائه ترتيب وضعي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما بل معناه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في اشارات المرام * اعلم ان توجيه قول من قال من الأشاعرة كلام الله واحد وحدة شخصية أن كلامه تعالى لاينقسم في الازل الى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لايزال بحسب التعلقات * وقول من قال انه واحد وحدة جنسية أن كلامه تعالى ينقسم اليها في الازل * وقول من قال انه واحد وحدة نوعية أن الكلام نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين وسائر الأقسام ينقسم اليها العارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهي وقد فصلنا ذلك في تهذيب الاشارات * وقول من قال انه أمر واحد أن الأوامر المتعددة في الظاهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو الدعاء الى فعل الخير وكذا النهي يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج تحته جميع الأوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع النواهي والأمر بالشئ نهي عن ضده واذا كان الشر ضده الخير كان الأمر بالخير متضمنا النهي عن الشر وهو حقيقة الكلام وهي في الحقيقة معنى واحد كما في الكفاية لنور الدين البخاري وههنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية ذكره صاحب البدائع

﴿الفريدة التاسعة في بيان ان الكلام النفسي هل يسمع أم لا﴾

ذهب الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه الى أن الكلام النفسي لايسمع كما في المسايرة للامام ابن الهمام واشارات المرام وغيرهما * وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري ومن تابعه الى انه يجوز سماعه وان ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي كما في التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما

*في المسايرة هذا بناء على ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعري كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود فيجوز سماعه وفي اشارات المرام الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وأمارته الدوران معه وجودا وعدما فلا يقاس على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فقياس السماع على الرؤية بلا جامع هذا * وقال ابن أبي شريف في شرح المسايرة ان ماذكر لا يصلح أن يكون محلا للخلاف لانه اما أن يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد أخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ أبي منصور الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت فالخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه تعالى النفسي أم لا فانكر الشيخ أبو منصور الماتريدي سماعه الكلام النفسي وقال الشيخ الاشعري ان ما سمعه كلامه النفسي * استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى فلما رآها نودي ياموسى الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب النداء على انه رأى النار فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث *وفي التفسير الكبير أهل السنة من أهل ماوراء النهر قد أثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا ان الذي سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة واحتجوا بالآية الكريمة على أن المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الازلي وقد ذكروا وجهه * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من حيث ان الظاهر اسماعه كلامه تعالى الازلي النفسي ولذا قال في المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه تعالى الازلي بلا صوت ولا حرف واختاره الامام حجة الاسلام كما في اشارات المرام * الجواب انه لا دليل لهم يدل على أن موسى عليه السلام سمع الكلام الازلي كما في الكفاية لنور الدين البخاري ولما لم يقم دليل على ذلك أبقوا المقام على العدم الاصلي فكونه كليم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظي بغير واسطة الملك أو الكتاب و يدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا حيث لا شك ان التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع

اذالوحی ایقاع معنی فی القلب بطریق الخفیة وکذا التکلیم بطریق الارسال اذیسمع فیہ صوت الرسول لاصوت المرسل وأما التکلیم بطریق من وراء الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فالمسموع ھو الدال علی کلام اللہ تعالی لا نفس الکلام

﴿الفریدة العاشرة فی بیان صفة التکوین﴾

ذھب مشایخ الحنفیة الی أن التکوین صفة أزلیة للہ تعالی کما فی التأویلات للشیخ أبی منصور الماتریدی وتعدیل العلوم للصدر العلامة وغیرھما * وذھب مشایخ الاشاعرة الی أن التکوین لیس صفة لہ تعالی بل أمر اعتباری یحصل فی العقل من نسبة المؤثر الی الاثر کما فی شرح الجوھرة والمسایرة والمقاصد وغیرھا * احتج مشایخ الحنفیة بانہ أجمع الاجماع واتفق النقل والعقل علی أنہ تعالی موجد للکائنات ومکون للعالم واطلاق اسم المشتق علی الشیٔ من غیر أن یکون مأخذ الاشتقاق وصفا لہ قائما بہ ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التی بہا یحصل الاثر * وبأنہ اشتمل نص کتاب اللہ تعالی بأنہ علی کل شیٔ قدیر وانہ خالق کل شیٔ مع أن المقدورات لیست موجودة فی الازل کما ان المخلوقات لیست موجودة فیہ فتجویز التوصیف بأحدھما وانکار التوصیف بالآخر بادخالہ تحت الآخر مع مغایرة مفھومیھما قطعا لیس الا تحکما * واحتج مشایخ الاشاعرة بأنہ لو کان المراد بالتکوین نفس مؤثریة القدرة فی المقدور فھی صفة نسبیة لا توجد الامع المنتسبین فیلزم من حدوث المکوّن حدوث التکوین ولو کان المراد أنہ صفة مؤثرة فی وجود الاثر فھی عین القدرة وحینئذ ان کان لہا تأثیر فی وجود المقدور فان کان علی سبیل الصحة یلزم اجتماع المثلین أی اجتماع صفتین مستقلتین بالتأثیر علی المقدور الواحد وھو محال وان کان علی سبیل الوجوب استحال أن لا یوجد ذلک المقدور من اللہ تعالی فیکون اللہ تعالی موجبا بالذات لا فاعلا بالاختیار وھو باطل کما فی شرح الطوالع للاصفہانی * الجواب أن ما یکون وصفا لہ تعالی فی ایجاد المکونات مبدأ التکوین فھو صفة مؤثرة فی وجود الاثر والقدرة صفة لہ تعالی بمعنی صحة صدور الاثر وھو أخص مطلقا من القدرة لان القدرة متساویة النسبة الی جمیع المقدورات ومبدأ التکوین خاصة بما یدخل منہا فی الوجود والقدرة لا تقتضی کون المقدور موجودا

ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما
واحدا وأما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا
يلزم * وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى
أنه كان واجبا عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى انه اذا أراد ايجاد شئ كان حصول ذلك
الشئ واجبا * وتحقيق المقام أن تعلق مبدا التكوين ليس الا على سبيل الجواز
واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل
الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شئ وجب وجوده والا لجاز تخلفه عن الوجود
فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وأما القدرة فتعلقها بصحة وجود
المقدور على سبيل الوجوب كما فى شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز
* فجهة جواز مبدا التكوين غير جهة جواز القدرة كما فى اشارات المرام * ثم ان
مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب
والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل أرادوا به أن مبدأ
التكوين صفة أزلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية وان تسامح بعض مشايخنا
فى تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد * وفى
التأويلات للشيخ علم الهدى أبى منصور الماتريدى اذا أطلق الوصف لله تعالى بما
يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل فيوصف به لمعنى قائم بذاته
قبل وجود الخلق * وفى تعديل العلوم للصدر العلامة صفات الافعال ليست نفس
الافعال بل منشأوها فالصفات قديمة والافعال حادثة * وفى التبصرة للامام أبى المعين
النسفى أن الخالق وصف له تعالى اجماعا فلابد من وجود معنى يكون به خالقا
ويتصف به كسائر الصفات العلية فبما ذكر اندفع اشكالات أوردت من طرف
مشايخ الاشاعرة وعدة من الصحاب * منها ما قال الامام فخر الدين الرازى فى
المحصل ان عنيتم به نفس المؤثرية فهو صفة نسبية والنسبة لا توجد الا بعد المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين * وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود
الاثر فهى عين القدرة * وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه * ومنها ما قال صاحب المواقف
والطوالع ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان امكان

الممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده تعالى وهو حادث * ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم الى الوجود ولا خفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا أى الحنفية على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك

﴿ الفريدة الحادية عشرة فى بيان أن تكون الاشياء هل يتعلق بقوله تعالى كن أم لا ﴾

ذهب جمهور الحنفية الى أن وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها متعلق بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة الايجاد * والى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدى وعامة أهل التفسير كما فى شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين السمرقندى وتغيير التنقيح للعلامة ابن كمال باشا * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى أن وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه كذا فى شرح التأويلات والمصرح به فى التيسير والمستفاد من التلويح وغيره * احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان كلمة كن خطابا حقيقة فاما أن يكون خطابا للمعدوم أو خطابا للموجود بعدما وجد لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم لانه لا شئ فكيف يخاطب ولا أن يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فوجب حمله على ما ذهب اليه أكثر المفسرين من أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة ايجاد الاشياء على الله تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته وتكوينه تعالى فى الاشياء بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير توقف وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بمبدا التكوين كما يستفاد من التلويح واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون حيث دلت الآية الكريمة ظاهرا على أن وجود الاشياء بأمر كن فثبت القول بوجوبها من غير

اشتغال بتأويلها * الجواب أن صيغة الامر لطلب المأمور به فلو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف ولا تراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأنه اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الآية كما يستفاد من التلويح ﴿تتمة﴾ قال بعض مشايخنا كالامام السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ان قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له الآية لا يراد به سرعة الايجاد مجازا كما هو عند الجمهور منا معاشر الحنفية بل التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته يعني أن المراد حقيقة هذه الكلمة لاان يكون مجازا كما هو عند الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي وأكثر المفسرين فعلم أن مذهبهما غير مذهب الشيخ الاشعري فان عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور منا بالايجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بالخطاب والايجاد كما في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري

﴿الفريدة الثانية عشرة ان الاسم هل هو عين المسمى أم لا﴾

* ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الاسم عين المسمى خارجا لا مفهوما فاسماء الله تعالى قديمة مطلقا كما في تعديل العلوم لاصدر العلامة وشرح الطحاوي لابي المحاسن القونوي وغيرهما * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو او هو باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كما في المواقف وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن اسم الشئ هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو لا نفس ذلك اللفظ فان الأمور تسند الى اسم الشئ ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل ولا بد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى فثبت أن الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجا لا مفهوما كما في التعديل وشرحه و بأنا أمرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لامرأته طالق ولعبده حر لا يقع الطلاق والعتاق كما في الهادي للامام الخبازي البخاري

*واحتج

* واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى ولله الأسماء الحسنى الآية حيث دل على تغاير الاسم للمسمى اذ المتعدد غير المتحد بالضرورة * أجاب عنه صاحب الهادى بانه لا يمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد وبان لفظ الجلالة علم للذات من غير اعتبار معنى فيه فاقتضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وان نحو الخالق والرازق يدل على نسبة الى غيره وهى غير المسمى فاقتضى ذلك كون الاسم غيره فيه وان نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هى لا هو ولا غيره فاقتضى ذلك كونه لا هو ولا غيره فثبت أن الاسم بالنظر الى المسمى ثلاثة أقسام * الجواب أنا لا نسلم كون مدلول الخالق النسبة ولا مدلول العليم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العليم ذات له العلم فيكونان كالاول بلا ريب *(فائدة)* فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابى المحاسن القونوى هذا الاختلاف راجع الى أن أسماء الله قديمة أو حادثة فمن جعل الاسم والمسمى واحدا قال بقدم الاسماء والصفات مطلقا ومن قسم الكلام يقول بعضها قديم وبعضها حادث وهو فرع مسئلة الصفات

(الفريدة الثالثة عشرة فى بيان القضاء والقدر)

* ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان القدر هو تحديده تعالى أزلا كل شئ بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المصرح به فى شرح الفقه الأكبر للشيخ على القارى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيرهما * والقضاء الفعل مع زيادة احكام كما هو المصرح به فى شرح الجوهرة للامام اللقانى وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى والمستفاد من اشارات المرام نقلا عن الارشاد والتبصرة النسفية والاعتماد وعبر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة كما فى شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين * وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى ان القضاء ارادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص * والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى أوقاتها المخصوصة كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المصابيح للقاضى البيضاوى والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفى * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وخلق كل شئ فقدره

تقديرا حيث كان معناه قدر كل شئ تقديرا يوافق الحكمة تخلقه * والقلب لمحافظة الفاصلة كما فى تفسير مولانا العلامة ابن كمال باشا و بما ثبت فى الحديث الصحيح انه عليه السلام قال كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة الحديث أى عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما ثم يخلق كل شئ ويوجده فى الوقت الذى قدر أن يخلقه فيه هكذا فسروا * وبما ثبت عن أئمة اللغة أن القدر مصدر قدرت الشئ مخففة بمعنى احاطة المقدار والقضاء بمعنى الصنع كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فيعتبر فيهما عند النقل معناهما لغة والنقل الى معنى لا يناسب المعنى اللغوى خلاف الأصل كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى * واحتج مشايخ الأشاعرة بما ثبت فى الحديث الصحيح ان رجلين من مزينة قالا يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق أم فيما يستقبلون فقال لا بل شئ قضى عليهم الحديث * وبما روى عن على رضى الله عنه فى خطبة القدر بحر عمقه ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب حيث استفيد بتحديد بعديه بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون فى عالم الغيب كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا فى بيان الجبر والقدر * الجواب عن الأول ان القضاء ههنا ليس على المعنى الذى قصدوا بل بمعنى الحكم كما فى قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه بدليل الأنسبية بقوله ومضى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص * وعن الثانى انه من باب تشبيه ما هو كالمعقول بالمحسوس بأن يشبه أسرار القدر فى عدم الاحاطة ببحر لا يمكن الاحاطة به وذلك لان يتضح عدم الوقوف على أسراره ﴿تتمة﴾ ليس التكلم فى القدر منهيا عنه انما المنهى عنه التكلم فى أسراره وأما النظر فى أصله بهذا القدر فواجب على من قدر كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا فى رسالة الجبر والقدر فلهذا قال الامام الطحاوى فى عقائده القدر سر الله تعالى فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ﴿فائدة﴾ قال المحققون الحكم كالمنبع للقضاء والقدر وكل منهما منشعب من الحكم والحكم كالمجمل بالنسبة اليهما وان القدر فى المرتبة الاولى من التفصيل والقضاء فى المرتبة

الاخيرة من ذلك عندنا و بالعكس فيهما عند الاشاعرة * وتوضيح ذلك أن الحكم هو التدبير الاول والأمر الكلي والقدر هو الوضع الكلي للاسباب الكلية والقضاء هو توجه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة عندنا وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين

﴿الفريدة الرابعة عشرة فى المتشابهات﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن اثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق لكنه معلوم باصله ومجهول بوصفه ولا يجوز ابطال الأصل بالعجز عن درك الوصف كما قال فخر الاسلام البزدوى وشمس الائمة السرخسى كما هو المصرح به فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى والمفهوم من عقيدة الامام الطحاوى وفى التوضيح للعلامة صدر الشريعة حكم المتشابه التوقف مع اعتقاد الحقية عندنا * وذهب مشايخ الأشاعرة الى انها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ الأشعرى فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القدرة والنزول عن بره وعطائه والمجئ عن حكمه والضحك عن عفوه كما فى المواقف وشرح المقاصد وغيرهما * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الآية حيث كان الوقف على الا الله الدال على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله مرجحا بوجهين * أحدهما انه اليق ببلاغة النظم لانه لما ذكر أن من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله * وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن ادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا * وثانيهما انه لو عطف قوله والراسخون على الجلالة على مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه يكون قوله تعالى يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الأصل كما هو المفهوم من التوضيح والمصرح به فى التلويح * وبأن الاحتياط أن يبنى علم المتشابهات على العلم الاصلى لئلا يلزم ابطال الاصل أى الصفات

المتشابهات بالتأويل وارادة المجاز * واحتج مشايخ الأشاعرة بانه لولم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم جميعا يقولون ذلك وبأنه لولم يؤول لم ينتفع به عباده والحكيم لا يليق له أن ينزل شيأ لا ينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشي التفسير * الجواب انه لا يلزم مما ذكروا عدم الحظ لهم بالمتشابهات بل فى انزالها ابتلاء الراسخين وحملهم على العجز عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها واحالة علمها الى الله فيؤدى الى ازدياد الاعتراف بكون كلام الله تعالى معجزا وفى هذا تفصيل ذكره صاحب التوضيح ﴿تتمة﴾ فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا * لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف فى كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء فى تأويلها فى القرن الاول والثانى ومن بعدهما ولم ينكر عليهم أحد من أهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف فى المتشابه * لانا نقول عدم الانكار ممنوع فان قراءة الوقف على الا الله انكار من القائلين بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر فى الاعتقاد ﴿فائدة﴾ فى كشف الكشاف ان الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا الا باعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل * وعند أجلة الخلف لا تزيد على الصفات الثمانية وكل الاسماء والصفات راجعة اليها عندهم وصرح فى الكشف بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات وهى محمولة على المجازات عندهم قطعا بلا تعيين لها فان فى المجازات كثرة ولا قاطع فى التعيين فيفوض تعيين المراد المجازى الى الله تعالى كما صرح به الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره واعلم أن بعض أصحابنا كصاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام اختار التأويل فيما دعت الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام لكن لا يجزم بارادته خصوصا على قول أصحابنا اذ حكم المتشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها فى هذه الدار كما فى اشارات المرام

﴿الفريدة الخامسة عشرة فى بيان التوفيق﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدى والمفهوم من المسايرة للامام ابن الهمام والمصرح به فى اشارات المرام لقاضى القضاة البيضاوى * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه من مشايخ الاشاعرة الى أن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره * احتج مشايخ الحنفية بانه لما ثبت كون خلق القدرة على الطاعه يعنى تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة لكون الدلائل دالة على أن كل قدرة تصلح للضدين فبهذا ظهر سر ما فى اشارات المرام من أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة وجعل التقابل تقابل التضاد بمعنى أن التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب اذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند الامام الاعظم انتهى * واستدل من طرف الأشاعرة بقوله تعالى وما توفيقى الا بالله الآية حيث قصر التوفيق على الله تعالى فنسبته اليه تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة * الجواب انا لانسلم ذلك انما يلزم هذا ولم يصح حمله على النصرة والتيسير على ان الدلائل دالة على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على ان التوفيق ههنا بمعنى النصرة والتيسير لا بمعنى خلق القدرة عليها أى على الطاعة ﴿فائدة﴾ فى شرح الجوهرة للامام اللقانى نقل السعد عن امام الحرمين ان العصمة هى التوفيق فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق أيضا وفى شرح عقيدة الامام الطحاوى للشيخ أبى المحاسن قال علم الهدى أبو منصور الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء يعنى لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء وفى النور اللامع شرح عقيدة الطحاوى نقلا عن الشيخ أبى منصور الماتريدى الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصى

﴿الفريدة السادسة عشرة فى بيان التكليف بما لا يطاق﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز كما فى التوضيح لصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام * وذهب

الشيخ الاشعرى وجمهور أصحابه الى ان التكليف بما لا يطاق جائز كما فى المواقف والمسايرة والتبصرة للامام النسفى * تحرير محل النزاع على ما أفاده صاحب التلويح أن ما لا يطاق اما أن يكون ممتنعا لذاته كقلب الحقائق مثلا فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط أو وقوع مانع كبعض تكاليف العصاة والكفار فهذا من المتنازع فيه بمعنى أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق أم من قبيل ما يطاق * احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف انما يتصور فى أمر لو أتى به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك انما يكون فيما أمكن اتيانه لا فيما لا يمكن اتيانه وبأن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها صريح فى ان التكليف به غير واقع * واحتج مشايخ الأشاعرة بانه لا يقبح من الله شئ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كما فى المواقف وبقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى * وبقوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء فانه تعالى أمر بالانباء مع انهم ليسوا بعالمين فيكون تكليفا بما لا يطاق كما فى شرح العمدة * وبانه تعالى أمر بالايمان فيمن علم أنه لا يؤمن فيمتنع أن يؤمن والا ينقلب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * الجواب انه ثبت بالبرهان أنه تعالى لا يفعل الا ما يوافق الحكمة والحكمة لا تقتضى الا ما لا يتصور فيه الا الحسن * وانا لا نسلم دلالة قوله تعالى لا تحملنا الآية على ذلك بل دلالته على عدم التحميل بما يطاق مما لا يورث التعذيب والهلاك * ولا دلالة قوله تعالى أنبئونى الآية على ذلك وانما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس كذلك بل لاظهار عجزهم * ولا الامتناع بواسطة علم الله تعالى وايجاب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى علم انه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته واختياره فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره كما يجيء بيانه ﴿تتمة﴾ فى اشارات المرام صرح الشيخ الأشعرى فى كتابه المسمى بالنوادر أن تكليف ما لا يطاق جائز وصرح به امام الحرمين فى الارشاد حيث قال (فان قيل) ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا (قلنا) نعم فان الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق ويؤمن به فى جميع ما يخبر عنه وقد

أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكر الامام فخر الدين الرازى فى المطالب العالية * وفى المواقف وشرحه ان كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان أبى لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه أحد

﴿الفريدة السابعة عشرة فى بيان لزوم الحكمة فى أفعاله تعالى﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا كما هو المفهوم من تعديل العلوم والمصرح به فى شرح الجوهرة وحاشية تغيير التنقيح * وذهب مشايخ الأشاعرة الى أن الحكمة فى أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالفعل الالهى التابع له حكمة يجوز عندهم أن يتبعه غيرها وأن لا يتبعه حكمة أصلا فبهذا الوجه يتقرر الاختلاف كما هو المصرح به فى الشرح الكبير والصغير للجوهرة للامام اللقانى والتبصرة والمستفاد من شرح العقائد للجلال الدوانى والحاشية الخلخالية * استدل مشايخ الحنفية بانه لو لم تكن لازمة بالمعنى المذكور لا فعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد أو فعل ترك لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث فى بعض أفعاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * واستدل بعض مشايخ الاشاعرة بانه لا يتصور الحكمة فى بعض أفعاله كتخليد الكفار فى النار وخلق الحيات والعقارب فى هذه الدار * الجواب ان عدم اطلاع العقول عليها لا يستلزم انتفاءها غاية الامر أنا القصر عقولنا لم نطلع عليها فى جميع أفعاله تعالى * فى تعديل العلوم خلق الخير والشر ليتعوذ أهل الخير بخالقه من شر ما خلق ويخافوا من مساس الشر اذ لولا الخير والشر لم يتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء والخوف لم تتبين الربوبية والعبودية ﴿تتمة﴾ ١ فى التعديل من تفاريع الخلاف بيننا وبين الأشعرى

---

١ فى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان ارسال الرسل عليهم السلام عند مشايخ الاشاعرة بمجرد تعلق ارادته تعالى فى ذلك لا رعاية للمصالح فى الحكم وعند علماء ما وراء النهر من مشايخ الحنفية ان الارسال على وجه التفضل والاحسان ومن الماتريدية من قال ان الارسال واجب على الله تعالى فى حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته

ان أفعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات لان الحكمة تنافي كونها المصلحة لأنه يكون عبثا ثم هو منزه من أن تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات * قالوا عود المنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لا يفعل * قلنا لا نسلم هذا فانه اذا صح عندكم أن يفعل لا لمنفعة أصلا فالاولى أن يفعل اذا كان النفع لغيره

﴿الفريدة الثامنة عشرة في أن الحكمة هل هي صفة أزلية لله تعالى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الحكمة بمعنى اتقان العمل واحكامه صفة أزلية لله تعالى * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها بمعنى اتقان العمل واحكامه ليست صفة أزلية له تعالى كما في العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوي لابي المحاسن وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القاري * استدل مشايخ الحنفية بأن الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين وأزلية الملزوم تستلزم أزلية لازمه فالقول بأزلية الملزوم وعدم القول بازليته لازمه تناقض صريح * احتج من طرف الاشاعرة بأن التكوين نسبة وهي حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدوث الملزوم يستلزم حدوث لازمه فتكون الحكمة حادثة ولا يصح ان تكون صفة أزلية * الجواب انه قد ثبت بالبرهان القاطع أن المراد بالتكوين مبدؤه وأنه صفة أزلية لله تعالى فالحكمة لازمة للمبدأ المذكور لا للنسبة التي هي حادثة فازلية الملزوم مستلزمة لازلية لازمه كما مر تقريره ﴿فائدة﴾ في تعديل العلوم للصدر العلامة * من المتأخرين من أطلق الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل لكنا لا نقول كذلك بل لا بد من الاتقان في العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلا بد أن تكون أفعاله تعالى محكمة * وفي العمدة والاعتماد وشرح أبي المحاسن انه ان كانت الحكمة الاحكام في المفعولات وهو خلقها كما ينبغي فهو تعالى موصوف بها في الازل اذ التكوين ازلي بالبرهان والاحكام من لوازم التكوين فاذا كان التكوين أزليا يكون ذلك أيضا أزليا * وعند الشيخ الاشعري ان أريد بها العلم فهي أزلية وان أريد بها الفعل فلا تكون أزلية اذ التكوين عنده حادث

﴿الفريدة التاسعة عشر في أن الخلف في الوعيد هل يجوز في حقه تعالى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما فى العمدة للامام النسفى والشرح الكبير للامام اللقانى وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى أن العقاب عدل أوعد به العاصى وله أن يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا كما فى المواقف وشرحه الشريفى والتفسير الوسيط للامام الواحدى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * احتج مشايخ الحنفية بأن الخلف فى الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى لا يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد وبانه يلزم جواز الكذب على الله فى وعيده وقد قام الاجماع على تنزه خبره عنه * واحتج مشايخ الاشاعرة بعموم الآيات الواردة فى العفو عن المعاصى ماعدا الشرك كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا و بأن الوعد حق العباد اذ ضمن لهم اذا فعلوا ذلك أن يعطيهم كذا وكذا والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء أخذ كما فى شرح العضدية لجلال الدين الدوانى * الجواب انه ثبت بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية وبقوله من يعمل سوأ يجز به وبقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم وبقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره أنه تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين فاقتضى ذلك أن يخصص المذنب الذى يدركه العفو فى علمه تعالى بالدلائل المفصلة من عمومات الوعيد بأن يقال ان المذنب المعفو عنه داخل فى عمومات قوله تعالى ويغفر مادون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو عنه خارجا عن عمومات الوعيد وداخلا فى عمومات الوعد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد كما فى الحاشية الخيالية ولا يحتاج الى أن يقال ان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا الى غير ذلك * اعترض بأن شرط التخصيص مقارنة المخصص للعام كما هو المقرر فى علم الاصول * أجاب بعضهم بأن الجهل للتاريخ ينزلها منزلة المقارنة * وبعضهم بأن آيات الوعد دالة على أن ذلك العام أريد به الخصوص لا مخصص له بناء على الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص * وبعضهم بأن كثيرا من الائمة

على عدم اشتراط المقارنة ﴿فائدة﴾ قال الامام فخر الدين الرازى اذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

﴿الفريدة العشرون فى أن الله تعالى لا يفعل القبيح﴾
﴿ولو فعل هل يوصف بالقبح أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولو فعل لكان قبيحا فلا يجوز عقلا عندنا تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى أن أفعاله تعالى لا توصف بالقبح ولو فعله لا يوصف به حتى لو خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لا يقبح عنده كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام * استدل مشايخ الحنفية بان الحكمة الالهية تقتضى التفرقة بين المحسن والمسئ وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من الله تعالى ولان تخليد المؤمنين فى النار وتخليد الكفار فى الجنة وضع الشئ فى غير موضعه وهو مستحيل على الله تعالى * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الله تعالى مالك مطلق فيجوز أن يتصرف كيف يشاء كما فى العمدة وشروحه * الجواب ان له تعالى تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى محال ﴿فائدة﴾ فى تعديل العلوم للصدر العلامة أفعاله تعالى لا توصف بالقبح عند الاشعرى حتى لو خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لا يقبح عنده * وعندنا لو فعل ذلك لكان قبيحا فلا يفعله الله تعالى وليس المراد انه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك الفعل بالقبح فان الله تعالى لا يفعل القبيح والخلاف مبنى على الخلاف فى أن الحسن والقبح هل يثبتان عقلا أم لا

﴿الفريدة الحادية والعشرون﴾ ﴿فى أن العفو عن الكفر﴾
﴿هل يجوز عقلا أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى أبى منصور الماتريدى والعمدة للامام النسفى وشرحه * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى أن العفو عن الكفر يجوز عقلا كما فى التفسير الكبير للامام فخر الدين

الرازی وکشف الکشاف والمسایرة للامام ابن الهمام * استدل مشایخ الحنفیة بأن حکمة الله تعالی توجب العقاب علی من اعتقد الکفر والتزمه وان لیس فی الحکمة عفو عن مثله والذی یدل علی أن الحکمة توجب ماذکرنا ان الکفر لنفسه قبیح لا یحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلی ذلک عقوبته لا یحتمل فی الحکمة رفعها والعفو عنها کما فی التأویلات للشیخ علم الهدی أبی منصور الماتریدی * واستدل مشایخ الاشاعرة بقوله تعالی ان تعذبهم فانهم عبادک وان تغفر لهم فانک أنت العزیز الحکیم حیث ردد بین تعذیب الکفار وبین غفرانه لهم والدلیل السمعی لا یساعد الترديد فاقتضی ذلک حمله علی العفو عن الکفر عقلا * وفی التفسیر الکبیر للامام فخر الدین الرازی فی قوله تعالی ان الله لا یغفر أن یشرک به ویغفر مادون ذلک لمن یشاء الآیة فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور المعتزلة من البصریین قالوا ان العقاب حق الله تعالی علی الذنب ولیس فی اسقاطه علی الله تعالی مضرة فوجب أن یکون حسنا لکن دل الدلیل السمعی فی شرعنا انه لا یقع * الجواب معنی الآیة الکریمة ان تعذب من مات علی ما کان من القول الوحشی فی الله فانهم عبادک وان تغفر لمن أکرمته بالاسلام والهدی فانک انت العزیز الحکیم لان منهم من قد آمن بعد هذا القول الوحشی فی الله کما فی التأویلات للشیخ علم الهدی أبی منصور الماتریدی أو کان ذلک عند رفعه الی السماء لا یوم القیامة * قال الامام الرازی فعلی هذا الجواب سهل لان قوله تعالی ان تعذبهم بمعنی ان توفیتهم علی هذا الکفر وعذبتهم فانهم عبادک وان أخرجتهم بتوفیقک عن ظلمة الکفر الی نور الایمان وغفرت لهم فلک أیضا ذلک

* ﴿ الفریدة الثانیة والعشرون ﴾ *
* ﴿ فی الحسن والقبح العقلیین ﴾ *

ذهب جمهور مشایخ الحنفیة الی ان العقل یدرک حسن بعض الاشیاء وقبح بعضها کما فی التعدیل وشرحه وشرح الوصیة للامام أکمل الدین البابردی وفی اشارات المرام هکذا فی التبصرة والکفایة والاعتماد وذهب مشایخ الاشاعرة الی انه لا یعرف بالعقل حسن شیء من الاشیاء ولا قبحه سوی المعنیین بل انما یعرف بالشرع کما فی المواقف وشرحه الشریفی وشرح الوصیة للشیخ الاکمل وشرح العقائد لجلال الدین الدوانی

تحرير محل النزاع على ما فى تعديل العلوم والمواقف وشرحيهما ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) ما كان صفته صفة كمال فحسن وما كان صفته صفة نقصان فقبيح (الثانى) ماوافق الغرض فهو حسن وماخالفه فهو قبيح ولانزاع فى أنّ هذين المعنيين يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع (الثالث) مايتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا * وان أريد به مايشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب يعنى ان الحسن والقبح بمعنى انه يثاب فاعله أو يعاقب فاعله لا يمكن فى أفعاله تعالى فالاختلاف فى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم عاجلا فعندنا معاشر الحنفية يثبتان بالعقل وعند الشيخ الاشعرى وتابعيه لايثبتان به بل بالشرع * استدل مشايخ الحنفية بأنّ تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا لانه لو كان واجبا شرعا لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل فثبت ان بعض الافعال منا واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلى أخص من الحسن العقلى اذ الواجب العقلى مايحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلى ما يحمد على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وان وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة كذبه فانه لوجاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبنى على حرمة كذبه فاما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا * وقد أجمل الصدر العلامة فى التعديل دليل الحسن والقبح العقليين حيث قال وجوب تصديق النبى عليه السلام وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيين لدار لان وجوب تصديق النبى عليه السلام ان كان متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع متوقف على وجوب تصديق النبى عليه السلام وان حرمة الكذب ان كانت متوقفة

على الشرع يلزم الدور أيضا لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمة الكذب لان الشرع انما يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فيكونان عقليين فيكون تصديق النبي عليه السلام حسنا عقلا والكذب قبيح عقلا لان كل ما هو واجب عقلا فهو حسن عقلا وكل ما هو حرام عقلا فهو قبيح عقلا فوجب أن لابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها منا عقلا وكذا من الله تبارك وتعالى أى لابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا اذ لو جاز الكذب وخلف الوعد من الله تعالى لارتفعت الشرائع ولا يقع الوثوق بما وعد * وبأن كون الحسن والقبح عقليين عند الاشعرى بمعنى الكمال والنقصان يوجب اعتراف كونهما بمعنى المدح والذم عقليين لان كل ما هو كمال أو نقصان عقلا يحمد أو يذم عقلا فالاعتراف بذلك اعتراف بهذا كما فى التعديل يعنى أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم وانكار اللازم انكار لملزومه فيكون القول بالملزوم والانكار للازمه متناقضين جدا فمن هذا قال بعض الافاضل فى حاشية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح ظن أن صاحب التوضيح انما ادعى التناقض فى كلام الاشعرى لاعترافه بأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتعجب من ذلك ولم يتنبه ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متناقضين فهذا انما نشأ من الاكتفاء بما ظهر له فى النظرة الاولى والاستهانة بتصرفاته * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل أو لجزئه أو لصفة لازمة لذاته أو لجزئه ولم يتبدلا لان ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف والتالى باطل لحسن كذب فيه انقاذ المظلوم من الظالم وقبح صدق فيه امداد الظالم على ظلمه للمظلوم كما فى المواقف * الجواب ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات والاضافات المختلفة فصول مقومة لها والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا

الجنس نفسه والوصف الحاصل لكل نوع بما عتبار خصوصية نوعه دائمى له غير منفك عنه كالضرب للتأديب * فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير اضافة الى المنعم حسن * و بأن العبد مجبور فى أفعاله لعدم تأثير قدرته فيها فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ماليس فعلا اختياريا لا يتصف بالحسن والقبح كما هو المستفاد من المواقف وغيره * الجواب ان كسب العبد من هو كسبه حيث يوجب اتصافه بالمقدور اذ قدرته تؤثر فى الاتصاف واختلاف النسب والاضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة فكل منهما مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس قبيحا وانما القبيح الاتصاف به وقصده كما سيجئ تفصيله بحيث لا تبقى للعاقل ريبة * و بأنهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات فى قول من قال هذا الكلام الذى أتكلم به الآن ليس بصادق فانه ان صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا فى قول من قال ما أتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به أمس ليس بصادق فان صدق كل من الغدى والامسى يستلزم عدمه و بالعكس فاذا لم يكن قبح الكذب ذاتيا ينقلب مرة حسنا وأخرى قبيحا ولا محذور فيه وأما اذا كان ذاتيا والذاتى لا ينقلب ولا ينفك بل يدوم فيلزم اجتماع المتنافيين بالذات وقد تحير فى حله العقول حتى سماه صاحب المقاصد جذر الاصم * الجواب انه ان أريد الالزام فلا يتم على مشايخ الحنفية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين فى البعض عدمه مطلقا وان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشئ لا يمكن أن تكون الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر فى الحكم الذى يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كما لو استثناه كما ذكره الشريف العلامة يعنى كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذى يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق أولا ومن شأن الحكاية أن يكون للمحكى عنه تعين فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية * قال جلال الدين الدوانى فلو قال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة وانما يوصف بهما الكلام الذى هو اخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهى مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقية فيكون كلاما خاليا عن التحصيل ولا يكون

خبراحقيقة *وفى شرح النونيـة لمولانا الخيالى فى القول الثانى اشارة الى أنه متكلم وان ذلك الـكلام ليس بصادق والاول صادق فيكون الأمسى كاذبا لتخلف فرد من الـكلية و يلزم كذب الثانى بلا استلزام صدق الاول كذبه و كذب الثانى صدقه ولا كذب الامسى صدقه

﴿الفريدة الثالثة والعشرون فى أن الايمان بالله هل وجب بالعقل أم لا﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى و وحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محدثا للعالم كما هو المشهور عن الامام الأعظم والمستفاد من التأويلات للامام علم الهدى أبى منصور الماتريدى والمصرح به فى شرح الوصية لأكمل الدين البابردى وفى اشارات المرام هكذا صرح الحاكم الشهيد فى المنتقى والناطفى فى الاجناس وأبو زيد فى التقويم ونور الدين البخارى فى الـكفاية *وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى أنه لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث فيعذر الناشئ فى الشاهق الذى لم تبلغه الدعوة كما هو المصرح به فى شرح الوصية للشيخ الأكمل والمسايرة للامام ابن الهمام والمستفاد من التلويح *وفى اشارات المرام هكذا صرح فى الـكشف الـكبير *وقال الامام السيوطى فى رسالة مفردة لابوى النبى عليه السلام قد أطبق أئمتنا الشافعيـة من أهل الـكلام والأصول على أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا *احتج مشايخ الحنفيـة بقوله تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم حيث دل على أن حجة الايمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم النذير لانها لو كانت لا تلزمهم لـكانوا فى أمن من نزول العـذاب بهم قبل أن يأتيهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبـل أن يأتيهم دل على أن الحجة لازمة عليهم وان الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد وان لم يرسل اليهم الرسـل كما فى التأويلات لعلم الهـدى أبى منصور الماتريدى *و بأنه لو كان معرفة الله بذاته وصـفاته من قبـل الرسول لـكان المنة على جميع الناس فى معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لا من قبـل الله تعالى وحده بتركيب الله العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك من قبل الشرع *لـكن الحكم بحسن الاحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميـع العقلاء وعلة المشترك مشتركة

فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض لعدم اختصاصه بأهل عرف أو عادة أو فرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل كيف ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند المكلفين يتوقف على تعريف الله تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم كما فى كتاب العالم والمتعلم لامامنا الامام الاعظم * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شئ من الاحكام قبله للزم بتركه العذاب قبله واللازم منتف بالنص * الجواب ان الآية الكريمة محمولة على عذاب الاستئصال ونفى وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها الآية على ذلك وللجمع بينها وبين الآية المثبتة للعذاب قبل بعث الرسول كما فى قوله تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم فان حمل قوله تعالى وما كنا معذبين الآية على الاطلاق يستلزم التنافى الظاهر بينهما أو أن الآية الكريمة محمولة على الاعمال التى لا يعرف وجوبها الا بالشرع للجمع بينهما كما مر * واعترض الامام الرازى فى التفسير الكبير على استدلالهم بالآية الكريمة بوجهين * الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى لان التأمل فى معجزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلى ولو وجب بالسمع لزم اثبات الشئ بنفسه * الثانى انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلى ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشئ بنفسه وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر للناس على الترك فى الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزمة لزم انتفاؤه وليس كذلك بالنص * الجواب ان المراد لئلا يكون حجة أصلا لا مطلقا ولا من وجه كما هو المتبادر من الوقوع فى سياق النفى فيعم افراد الحجج فان العقل دليل اجمالى والتفصيل الى الرسل والعاقل اذا لم ينبه جاز أن يغفل فكان له نوع حجة كما فى كشف الكشاف فلا يستلزم النفى حجية العقل فى بعض الاحكام قبل البعثة * (تتمة) * فى فصول البدائع المذهب أن العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام أمر آخر كارشاد أو تنبيه على الاستدلال أو ادراك مدة التجربة المعينة على الاستدلال وليس فى مدة التجربة تقدير بل

فى علم الله تعالى ان تحققت يعذبه على هذا يحمل قول الامام الأعظم لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لقيام الآفاق والأنفس انتهى وقول الشيخ علم الهدى أبى منصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند ان وجوب الايمان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى عقلى وأن من لم تبلغه دعوة نبى ولم يؤمن حتى مات هو مخلد فى النار انتهى فلا يقال ان من مات فى زمان الفترة ومن مات فى شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة مات ناجيا * قال الامام السيوطى رأيت الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال فى أماليه كل نبى أرسل الى قومه الا نبينا فعلى هذا يكون ما عدا قوم كل نبى من أهل الفترة وأما ذرية النبى فانهم مخاطبون ببعثة السابق الا أن يندرس شرع السابق فيصير الكل من أهل الفترة فلا يعذب فانه على أصل الفطرة وقال من بلغته دعوة نبى من الانبياء السابقين ثم أصر على كفره فهو فى النار قطعا

﴿الفريدة الرابعة والعشرون فى حقيقة الايمان﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شطر منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن أصحابه كما فى عقائد الامام الطحاوى وبحر الكلام للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى الى هذا ذهب الامام السرخسى وشيخ الاسلام على البزدوى كما فى التسديد وغيره وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن النطق من القادر شرط فى الايمان خارج عن ماهيته التى هى التصديق كما هو المفهوم من المواقف والمصرح به فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى وفى المسايرة للامام ابن الهمام الى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدى وهو المختار عند جمهور مشايخ الاشاعرة * استدل مشايخ الحنفية بان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل من التصديق القلبى والتصديق اللسانى ركنا فى مفهوم الايمان وبقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث أخرجه البخارى ومسلم * وبان الاحتياط فى اعتبار الركنية والاحتياط أمر لازم سيما فى أصل كل أصيل وبأن الله تعالى ذم المتمكن المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر فلو لم يكن الاقرار ركنا لازما لما ذمه كما ذكره بعض أئمة التفسير * قال الامام ابن الهمام

فى المسايرة فى قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفا عنه بالاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر اذ لا قائل بتغاير موردهما وصرح فى الآية باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر له أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان بهما * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله وقلبه مطمئن بالايمان حيث دلت الآيات على محلية القلب فدل على أن الايمان هو التصديق القلبى فقط * الجواب انه لما كان التصديق ركنا أصيلا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعا له دليلا عليه معتبرا بعطا بقته له خصه بالذكر لا لكون الايمان مجرد التصديق اذ لا دلالة على الحصر على انه ثبت عن الامام ان القول بأن الاقرار باللسان غير معتبر فى تحقيق الايمان خرق للاجماع كما فى بعض حواشى (٢) التفسير * فائدة * التصديق المعتبر فى الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى وتقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعته فى جميع ما أخبر به وليس هو التصديق المعتبر فى الميزان نص على ذلك الشريف العلامة فى حاشية التلويح ومصلح الدين اللارى فى شرح الأربعين كما فى اشارات المرام * وتفصيله ما وقع فى التلويح من أنه ذكر الصدر العلامة أن التصديق أمر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا * ولقد طال النزاع بين الصدر ومعاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان أنه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور أم غيره * وقال صاحب التلويح يجب أن يعلم أن معنى التصديق الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى علم الميزان على ما صرح به ابن سينا وحاصله انه اذعان وقبول بوقوع النسبة أولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وجعل هذا التصديق حاصلا للكفار ممنوع * هذا ويرد عليه أن التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الافعال

(٢) يعنى حاشية شيخ زاده المؤلف على تفسير البيضاوى

الاختيارية

الاختيارية فلا يصح الأمر بالايمان * وفى المسايرة لابن الهمام ذهب امام الحرمين الى أن التصديق من قبيل الكلام النفسى وظاهر عبارة الشيخ الاشعرى أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة وسيجئ تفصيله ان شاء الله تعالى

﴿الفريدة الخامسة والعشرون فى أن الايمان هل يزيد وينقص أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية ومعهم امام الحرمين الى أن الايمان لا يزيد ولا ينقص كما هو المستفاد من التأويلات لعلم الهدى أبى منصور الماتريدى والمصرح به فى بحر الكلام للامام النسفى (١) وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره * وذهب مشايخ الاشاعرة منهم الامام الشافعى الى أن الايمان يزيد وينقص كما فى المواقف وشرحه والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره * استدل مشايخ الحنفية بأن الواجب فى الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بأبعد وجه ينافى اليقين ولا يجامعه وبأنه أجمع الاجماع على أن الايمان واحد وأهله فى أصله سواء ووحدته واستواء أهله فيه ينافى التفاوت كما يدل عليه ماهو المصرح فى التأويلات نقلا عن كتاب العالم للامام الاعظم وعقيدة الامام الطحاوى (١) والمسايرة للامام ابن الهمام * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وبقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وبأنه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الأمة من أهل المعاصى مساويا لايمان الرسل والملائكة واللازم باطل وكذا الملزوم * الجواب ان الزيادة والنقصان ليسا فى ذات الايمان بل هما أمور زائدة عليها كالاجلى والجلاء (٢) وما يتخيل من أن الجزم يتفاوت فليس رجوعه الا اليهما فاذا ظهر الجزم بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الآخر فيتخيل أن الجزم فى الثانى أقوى وليس أقوى فى ذاته بل انما هو أجلى فى العقل * وفى

(١) أى أبى المعين ميمون
(٢) نسخه كـكونه جليا أو أجلى

المسايرة لابن الهمام نحن معاشر الحنفية تمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لاماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلا نسلم أن ماهية اليقين من المشكك وان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية يعني باجزائها بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها كالالف والتكرار فالايمان لا تفاوت فى ذاته بل فى جلائه واشراقه على هذا تحمل الآيات الواردة فى زيادة الايمان وقول الامام الأعظم أقول ايمانى كايمان جبرائيل عليه السلام ولا أقول ايمانى مثل ايمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيها كما فى المسايرة *ويحمل قوله فى كتاب العالم كما نقله فى التأويلات ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانيته تعالى وربوبيته مثل ما أقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل على وحدة الايمان فى ذاته واستواء أهله من أهل السموات والأرض فى أصله *وأجاب بعضهم وهو المشهور أن الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابة كانوا آمنوا فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الأحكام تنزل شيأ فشيأ ولا يختص ذلك بعصره عليه السلام لامكان الاطلاع على التفاصيل فى غيره من الاعصار

(الفريدة السادسة والعشرون فى أن ايمان المقلد هل يصح أم لا)

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن من اعتقد أركان الدين تقليدا كالتوحيد والنبوة وغيرهما يصح ايمانه كما هو المروى عن الامام الاعظم والمشهور عند أصحابه الى هذا ذهب مالك والشافعى وأحمد كما فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ أبى المحاسن والعمدة للامام حافظ الدين النسفى وشرحه الاعتماد وشرح بدء الامالى للشيخ على القارى *وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ الاشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وامام الحرمين الى عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى وشرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الامالى للشيخ على القارى *وفى الشرح القديم لعمدة النسفى قال الشيخ الاشعرى شرط صحة الايمان أن يعرف كل مسئلة بدليل قطعى (١) عقلى *وفى شرح أم البراهين نقلا عن

(١) قوله قطعى اختص بالبرهان وخرجت الخطابة

الشامل لامام الحرمين أن من عاش بعد البلوغ زمانا يسعه النظر فيه ولم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه * وفى المسايرة لابن الهمام ظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن الاشعرى ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه وتحتمل عبارته انه هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا فى الايمان عنده * استدل مشايخ الحنفية بان النبى عليه السلام والصحابة والتابعين قبلوا ايمان الاعراب الخالين عن النظر والاستدلال ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل فلو كانت شرطا فى صحة الايمان لما تركوا * وبانه ثبت بنص الحديث وأجمع عليه الاجماع ان عوام هذه الائمة حشوا الجنة ولاشك أن اكثرهم مكتفون بالتقليد على رأى الاشعرى ولو لم يصح الايمان الابه لما كانوا من حشو الجنة * استدل مشايخ الاشاعرة بان التصديق لايوجد بدون العلم والمعرفة بناء على ان العلم ذاتى للتصديق أو شرط له ولاعلم للمقلد حتى يحصل التصديق ولو لم يحصل لا يحصل الايمان كما فى شرح الجوهرة * الجواب ان التصديق بدون العلم محال الا انه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما وان لم يوجد كماله بدليل قبول النبى عليه السلام وأصحابه ايمان الاعراب فالمصدق من حيث انه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما وانكار هذا انكار للضرورى * وبأن العلم الحادث نوعان ضرورى واستدلالى والايمان ليس بضرورى بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يوجد له الاستدلال فلا يكون مؤمنا * الجواب ان الايمان اختيارى وانه عبارة عن التصديق والتصديق ليس موقوفا على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم بوجه ما * وان الايمان ادخال النفس فى الامان وذلك انما يكون اذا عرف ما اعتقده على وجه يأمن به من الوقوع فى الشبهة فاذا لم يعرف كذلك لم يأمن من أن يكون ملتبسا عليه فلا يكون التصديق العارى عن المعرفة معتبرا فى الايمان كما فى شرح العمدة * الجواب ان المقلد وان لم يأمن من أن يكون ملتبسا عليه كما قيل من رجع انما يرجع من الطريق لامن الفريق لكن حصل له الدخول فى الايمان حالا وذا يكفى فى الايمان (فائدة) فى شرح الجوهرة للامام اللقانى قال علم الهدى أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه

لكن منهم من قال لابد من نظر عقلى فى العقائد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وانه تعالى مبدع للكائنات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى * وفى فوائد الامام السنوسى الحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذى يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى فى مشيئة الله تعالى ان شاء عفى عنه وان شاء عذبه * قالوا المعرفة هى الجزم الموافق لما عند الله تعالى بشرط أن يحصل ذلك الجزم بالدليل أو بالتقليد الصحيح وهو الجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل * وقال بعض مشايخنا أكثر الناس فى هذا الزمان ليسوا فى درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما فى نفس الامر بل من كان فى شكل المعرفة والعلم لا يعرف حال نفسه فيظن انه فى درجة المعرفة وقد كان فى مذاهب وآراء مختلفة لا يفرق بين الغث والسمين بل لا يميز الشمال عن اليمين * فى رسالة الامام القشيرى من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة ووقع فى أسر الهلاك

﴿ الفريدة السابعة والعشرون فى أن الدلائل النقلية ﴾
﴿ هل تفيد القطع أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع والجزم كما فى التوضيح للصدر العلامة وفصول البدائع فى الاصول واشارات المرام وغيره * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفيد الظن كما هو المصرح به فى شرح المواقف للشريف العلامة واشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه حيث اعتبر شهادة الدليل النقلى للدليل العقلى وبأن الالفاظ المتداولة المستعملة فى عصر النبى عليه السلام فى معانيها التى تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها فى ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة الينا الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لا تبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الايمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم

وغيرها * واستدل مشايخ الاشاعرة بان الدلائل النقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية أما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات فلأن مبناها على الاستقراء فهو مفيد للظن * الجواب ان من الاوضاع ماهو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة بحيث لا تبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى الصلاة والصوم والبعث كقوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ونفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك لان العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على أن الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين مع الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا أو نفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدائع

﴿فائدة﴾ القول بمجرد الدليل العقلى فى علم الشريعة بدعة وضلالة فأولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال فخر الاسلام على البزدوى فى أصول الفقه لا يجوز أن يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذى هو الاصل فعلم أن اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وارادته وقدرته وحياته وتكوينه الاشياء وان كان لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة لكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد والاعتبار كذا فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى * وذكر بعض مشايخنا عن أبى حفص الكبير أنه قال من لم يزن أفعاله وأقواله واعتقاده بميزان الكتاب والسنة ولم يتهم خواطره فلا تعدوه فى ديوان الرجال وقال الجنيد البغدادى مفتى الشريعة والطريقة الطرق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق وكلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول

﴿الفريدة الثالثة والعشرون فى أن الايمان مخلوق أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايمان غير مخلوق كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة

و بحر الكلام للامام النسفي وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري وفي فتاوى الامام الكردري هكذا روي عن الامام وعن كثير من السلف واتفق عليه أئمة بخاري وفي شرح التعديل يجب أن يعلم ان الايمان غير مخلوق عندنا *وذهب المشايخ من الاشاعرة الى أن الايمان مخلوق كما في شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني والشرح الكبير للامام اللقاني وغيره والى هذا مال بعض مشايخنا *احتج مشايخ الحنفية بأن الايمان لا يحصل الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك كله من الله تعالى ومرجعه الى التكوين وهو غير مخلوق كما في بحر الكلام وشرح الجوهرة *ووجه الاستدلال في شرح التعديل على غير ماذكر حيث قال ان هذا في غاية الدقة وذلك أن الايمان هو التصديق أي الحكم بالصدق وهو ايقاع نسبة الصدق الى النبي عليه السلام وهو غير مخلوق كما صرح بذلك في التوضيح وسيجيء ذلك ببرهانه *واحتج مشايخ الاشاعرة بأن الايمان لا يحصل الا بالعزم والقصد والقبول وذلك كله من العبد فهو مخلوق اذ العبد مخلوق بكل صفاته *الجواب أن الايمان وان كان حصوله بالقصد والقبول الا أنه لا يتم الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك من الله تعالى والى الله ومتى اجتمع صفة الحق تعالى مع صفة الخلق لا يعبأ بصفة الخلق بل صفة الخلق في جنب صفته تعالى لا تعد قال الكردري ان كل من لم يميز صفة الله وصفة الخلق فهو ضال فلما كان الايمان عبارة عما ذكرنا لم يصح القول بأنه مخلوق انتهى ﴿فائدة﴾ في فتاوى الامام الكردري قال الامام (١) محمد بن الفضل من قال الايمان مخلوق لا تجوز الصلاة خلفه و وقعت هذه المسئلة بفرغانة فأتى بمحضر عنها الى بخارى فاتفقوا على انه غير مخلوق والقائل بخلقه كافر وأخرج صاحب الجامع الامام البخاري من بخارى بسببه

﴿الفريدة التاسعة والعشرون في أن الايمان والاسلام واحد أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايمان والاسلام واحد كما في التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي والعمدة للامام النسفي والمسايرة للامام ابن الهمام *وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أنهما متغايران كما هو المصرح به في الشرح الصغير والكبير لجوهرة التوحيد للامام اللقاني والشرح القديم للعمدة معزيا بالشرح السنة لمحيي السنة

(١) هو قاضيخان

والمستفاد من شرح العقائد لسعد الدين التفتازانى * استدل مشايخ الحنفية بأن الاسلام هو جعل الاشياء كلها لله تعالى خاصة سالمة لا يشرك فيها غيره والايمان هو التصديق وهو أن يصدق أن الله تعالى رب كل شئ فاذا صدق أنه رب كل شئ فقد جعل الاشياء كلها له تعالى سالمة كما فى التأويلات لعلم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى * ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان كما فى الشرح القديم * للعمدة واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة الحديث حيث دل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى فيتغايران * الجواب أن المقصود منه بيان ثمرات الاسلام وعلاماته بدليل قوله عليه السلام لقوم وفدوا عليه عليه السلام أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس كما فى شرح العقائد لسعد الدين التفتازانى وبهذا اندفع ما قالوا أيضا من أن مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبى عليه السلام مما علم من الدين ضرورة بمعنى اذعانه له وتسليمه اياه ومفهوم الاسلام امتثال الاوامر والنواهى ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان

﴿الفريدة الثلاثون فى أن العبرة فى الايمان للخواتم أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن من قام به الايمان فهو مؤمن فى الحال وان كفر فى آخر عمره ومن قام به الكفر فهو كافر فى الحال وان آمن فى آخر عمره كما فى العمدة للامام النسفى وشرحه الاعتماد وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى * وذهب الشيخ الأشعرى ومن تابعه من الأشاعرة الى أن من ختم له بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان فى الحال كافرا ومن ختم له بالكفر لم يزل كافرا وان كان فى الحال مؤمنا كما فى أنوار التنزيل للامام البيضاوى والشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله حيث دل على أن له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لولا ذلك لما بقى معنى لاحباط العمل فدل على

أنه حال ايمانه مؤمن و بأنه لما كانت التوبة عن الكفر مقطوعة القبول ثبت انه تغير عن حاله وصار مؤمنا فالله تعالى يعلمه حال ايمانه مؤمنا فلو علمه فى ذلك الحال كافرا لعلمه على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لآبائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن امتثاله ما أمر به وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار * الجواب أن ما يقتضيه كان من السبق على الاباء والاستكبار هو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه به فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة الى ما قالوا وان كان استئنافا فالبيان حاله لسبب الاباء والاستكبار فيكون بمعنى صار كما فى قوله تعالى (فكان) بمعنى فصار (من المغرقين)

﴿الفريدة الحادية والثلاثون فى أن السعادة والشقاوة هل تتبدلان أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد كما فى العمدة للامام النسفى و بحر الكلام لابى المعين النسفى و تفسير اللباب للامام البغدادى وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد كما فى الفوائد للشيخ الأجل الامام الخاطرى والشرح الصغير والكبير للجوهرة للامام اللقانى وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الاسلام بالاسلام فلو لم يكن (١) الشقى سعيدا الفاتت فائدة الغفران * وبقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله * و بأنه اذا عرض الاسلام على الكفر يبطله و يرفع أحكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العياذ بالله يبطله و يرفع أحكامه فكانا من صفات الخلق وصفاته تتبدل و تتغير فيتبدلان و يتغيران * واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه * و بأنه لو عرضا على شخص واحد لزم فى حال ايمانه استحقاقه الثواب الدائم وفى حال كفره

(١) بمعنى فلو لم يصر

استحقاقه

استحقاقه العقاب الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين * الجواب عن الأول أن قوله عليه السلام لبيان أن في عاقبة الأمر بأيهما يختم أو لبيان أنه من أهل الجنة أو من أهل النار نص على ذلك مولانا العلامة في الحديث الأربعين ويدل عليه ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قال ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد * وعن الثاني أن الايمان والكفر لما لم يجتمعا لاستلزام وجود أحدهما سلب الآخر أوجب الايمان استحقاق الثواب الدائم بابطال الكفر ورفع استحقاق العقاب الدائم وأوجب الكفر استحقاق العقاب الدائم بابطال الايمان ورفع استحقاق الثواب الدائم فلا يلزم الجمع لا بين الثواب والعقاب ولا بين الاستحقاقين *(فائدة)* في شرح الجوهرة قرر الاختلاف بوجه يكون لفظيا وهو أن السعيد من علم الله تعالى في الأزل موته على الايمان وان تقدم منه كفر والشقي من علم الله تعالى موته على الكفر وان تقدم منه اسلام فعلى هذا لا يتصور في السعيد أن يشقى ولا في الشقي أن يسعد كما قاله مشايخ الأشاعرة وأما عند مشايخ الحنفية فالسعيد هو المسلم والشقي هو الكافر فعلى هذا يتصور أن السعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الايمان وان الشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر الا أن الروايات واستدلالاتهم تدل على أن الاختلاف في أن من ارتد بعد الايمان هل يكون سعيدا قبل الارتداد أو شقيا وأن من آمن بعد الكفر هل يكون مؤمنا في حال الكفر أم لا ويدل على هذا ما قال الشيخ الأجل الامام الخاطري ان الأشاعرة قالوا ان أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال سجودهما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون * ويؤيده ما قال الحافظ البغدادي في تفسير اللباب عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالا يمحو الله تعالى السعادة والشقاوة ويثبت ما يشاء حتى أن عمر رضي الله عنه كان يطوف بالبيت ويبكي ويقول اللهم ان كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيها وان كنت كتبتني على الشقاوة فامحني وأثبتني على السعادة * وفي أصول الدين للشيخ الأجل الامام الخاطري الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل سعادة

بأفعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تتبدل بأفعال الأشقياء وقالت الاشعرية لا يتبدل ذلك وعن هذا قالوا ان أبا بكر رضى الله عنه كان سعيدا فى حال سجوده للصنم * ودليلنا قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أى يمحوا المعاصى عند التوبة ويثبت التوبة وذلك أن المكتوب فى اللوح المحفوظ صفة العبد سعادة وشقاوة والعبد يجوز عليه التبديل من حال الى حال فكذا صفته انتهى * وأما علمه تعالى فى الأزل انه أيهما يختار يعنى السعادة والشقاوة فى آخر الأمر فلا يتبدل اذ يلزم حينئذ انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

﴿الفريدة الثانية والثلاثون فى الاستثناء فى الايمان﴾

* ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله كما هو المصرح به فى أصول الدين للامام عبد العزيز السمرقندى والعمدة للامام النسفى وشرح الوصية لاكمل الدين * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أنه يجوز أن يقال انا مؤمن ان شاء الله كما فى العمدة للامام النسفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وشرح الوصية للشيخ أكمل الدين * استدل مشايخ الحنفية بأن الايمان لا يصح الا بالتصديق البالغ حد الجزم والشرط يدل على حصول التوقف وعدم الجزم وهو شك فى الايمان كما يستفاد من شرح الجوهرة وبقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا حيث أتى بالجملة الاسمية وضمير الفصل معرفا للخبر مؤكدا بالمصدر دل دلالة بينة على أن الايمان قائم بهم كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ الاكمل * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن من قال أنا مؤمن حقا عند الله يكون حكما على علم الله تعالى فى الغيب وكل من علم الله أنه يموت كافرا لا يموت مسلما لان علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير فهذا الرجل يقول أنا مؤمن حقا وفى علم الله أنه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله وذلك لا يجوز كما فى بحر الكلام * الجواب أن من حكم بأنه مؤمن ليس الابناء على ان الايمان الصحيح يبطل الكفر اذ لو لم يبطل قطعا لزم الشك فى الايمان وذلك كفر وانه ليس بناء على علم الله تعالى فى عاقبة الآمر بل على تعلق علمه تعالى فى حال ايمانه لان الله تعالى يعلم الشئ على ما هو عليه وهو مؤمن فى الحال بناء على أن التوبة الصحيحة من الكفر مقطوعة القبول ﴿فائدة﴾ كل أمر محقق فى الحال أو فى الماضى من الزمان لا يجوز الاستثناء فيه وأما دخول الجنة فيشترط فيه

الموت على الايمان وذلك فى التالى من الزمان فجاز الاستثناء فيه ثم الاستثناء يرفع جميع العقود كالطلاق والعتاق والبيع وكذلك يرفع عقد الايمان كما فى بحر الكلام * وفى شرح جوهرة التوحيد عند الاشاعرة يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله نظرا للمآل وعند الماتريدية لا يصح وهذا فرع مسئلة الموافاة انتهى

﴿ الفريدة الثالثة والثلاثون فى أن الرسل والانبياء عليهم السلام بعد ﴾
﴿ انتقالهم من هذه الدار رسل وأنبياء حقيقة أو فى حكمها ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أنهم رسل وأنبياء حقيقة * وذهب الاشعرى ومن تابعه الى أنهم فى حكم الرسالة كما فى بحر الكلام للامام أبى المعين النسفى وشرح عقيدة الطحاوى للامام أبى المحاسن القونوى وغيره * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى لا نفرق بين أحد من رسله الآية حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل فى وصف الرسالة فى عصر النبى عليه السلام وعدم التفاوت فى وصفها وهذا ينفى كون من مات منهم فى حكم الرسالة والا فيكون النبى عليه السلام فى حكمها وهو باطل وبأن المتصف بالرسالة والنبوة الروح وهو لا يتغير بالموت ولا يتغير وصفها كما فى شرح الطحاوى * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الرسالة والنبوة كانا عرضا والعرض لا يبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه فى الصلاة والمصلى اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون فى حكم الصلاة لا فى أصل الصلاة * الجواب انه لما ثبت أن المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بها كانتا باقيتين ببقاء الارواح على ان الآية الكريمة تمنع كونهم فى حكم الرسالة

﴿ الفريدة الرابعة والثلاثون فى أن الذكورة هل هى شرط النبوة أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الذكورة شرط النبوة كما فى بدء الامالى لسراج الدين الاوشى وشرحه للشيخ على القارى واشارات المرام لقاضى القضاة البياضى * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انها ليست شرطا لها بل صحت نبوة النساء كما هو المصرح به فى شرح بدء الامالى للشيخ على القارى والمستفاد من شرح عمدة الاحكام للسراج البلقينى واشارات المرام * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم حيث دل على أن الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم فينفى نبوة المرأة

و بأن المرأة لا تصلح للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوة * واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى الآية حيث دل على انه وقع الايحاء اليها والايحاء من خصائص الانبياء عليهم السلام * الجواب لما كان دلالة قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا قطعيا يحمل قوله تعالى وأوحينا الى أم موسى على الايحاء الى بعض الانبياء المبعوث فى ذلك الزمان كشعيب عليه السلام ثم ان ذلك النبي عرفها مراسلة أو مشافهة أو على بعث ملك اليها لا على وجه النبوة بل على طريقة بعث جبرائيل عليه السلام الى مريم فى قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا و بلغ ذلك الملك اليها ما أوحى اليه أو على الالهام كما فى قوله تعالى وأوحى ربك الى النحل بأن أوقع الله تعالى فى قلبها عزيمة جابرة على أن تلقيه فى التابوت ثم تقذف التابوت فى اليم كما فى بعض حواشى أنوار التنزيل ﴿فائدة﴾ فى شرح بدء الامالى للشيخ على القارى قال ابن جماعة مذهب أهل التحقيق أن الذكورة شرط النبوة خلافا للشيخ أبي الحسن الأشعرى والامام القرطبي * وقال وقع الاختلاف فى وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر و زاد العلامة المتقن السراج البلقيني فى شرحه لعمدة الأحكام حواء وأم موسى

﴿الفريدة الخامسة والثلاثون فى أن عوام البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام و رسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها كما هو المصرح به فى العمدة للامام النسفى وشرحه القديم وشرح الجوهرة للامام اللقانى وجامع البحار شرح تنوير الابصار * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى أن رسل البشر أفضل من الملائكة والملائكة أفضل من غير الانبياء من البشر فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر كما فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى وذهب بعض مشايخ الاشاعرة كالحليمى والقاضى أبي بكر الباقلانى الى تفضيل الملائكة مطلقا والى هذا ذهب أهل الاعتزال كما فى المواقف وشرحه الشريفى * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الآية حيث دل على أنهم يزورون المسلمين فى

الجنة

الجنة والمزور أفضل من الزائر كما فى جامع البحار وبأن البشر يحصلون الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل فى الاخلاص فيكونون أفضل *واستدل مشايخ الاشاعرة بان الملائكة روحانية نورانية لطيفة لاحجاب لهم عن تجلى الانوار القدسية فهم أبدا مستغرقون فى مشاهدة الانوار الربانية والبشر مركبون من المادة الظلمانية المانعة عن مشاهدة الانوار الالهية فيكونون أفضل وبأن كمالات الملائكة فى مبدا الفطرة والكمالات البشرية لايحصل لهم منها ما حصل الاعلى سبيل التدريج والانتقالات الكثيرة والمراجعات الطويلة فتكون كمالات الملائكة أكمل من كمالاتهم كما يستفاد من المواقف وشرحه *الجواب أن النزاع ليس فى تفضيل الاصل والمادة بل فى الافضلية بمعنى أكثرية الثواب ولاشك أن العبادات العلمية والعملية المكتسبة مع العلائق والعوائق أفضل من الطاعات الفطرية التى لاحرج فيها وقد اجمعوا على أن أفضل العبادات أحمزها ﴿فائدة﴾ فى المحيط المختار عندنا أن خواص بنى آدم وهم الانبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من الاتقياء أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم ونص قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضى وفى روضة العلماء لأبى الحسن البخارى أن الأمة أجمعت على أن أفضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة *واختلفوا فى أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة قال أبو حنيفة رحمه الله سائر الناس من المسلمين أفضل وقال سائر الملائكة أفضل صرح بذلك فى جامع البحار

﴿الفريدة السادسة والثلاثون فى أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا﴾

١ ذهب مشايخ الحنفية الى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الامام

---

١ فى فوائد الامام محمد بن أبى بكر البخارى قال أبو حنيفة القدرة تصلح للضدين على سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا وتابعه فى ذلك القاشى وابن شريح وابن راوندى لانه محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين

الاعظم والمشهور عن أصحابه والمصرح به في التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح القديم للعمدة * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى أن القدرة لا تصلح للضدين بل لكل منهما قدرة على حدة كما فى المواقف وشرحه الشريفى والشرح القديم للعمدة وشرح الجوهرة للامام اللقانى * احتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت مخلوقة رأسا غير صالحة للفعل والترك لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبورا وقد دلت الدلائل القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور * وبأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك فاستثناء القدرة من سائر الاسباب ليس الا تحكما كما يستفاد من التسديد للامام السغناقى * واحتج مشايخ الاشاعرة بان القدرة لو كانت صالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل وقد أجمعوا على انها مع الفعل ولزم قدرة العصمة فى الكافر والخذلان فى المؤمن وكل منهما فى وقت واحد واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك اجماعا كما فى التبصرة والتسديد ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور أحد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر كما فى شرح المواقف * الجواب أن المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية لكل منهما وذلك لا يقتضى التقدم على الفعل ولا اجتماع العصمة والخذلان بالاتصاف فالمختار يفعل بها بلا وجوب فتخلف الفعل ممكن يعنى أن القادر المختار يتصوّر منه اختيار الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ أبى منصور الماتريدى فى التأويلات العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده من الافعال لا ان كان ممنوعا عن الفعل الذى هو ضده فلذلك اذا آثر الكفر وأتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعا لقوة الايمان لا ان صار ممنوعا عنها انتهى وكانه لدقة هذا وغموضه ظن المنافاة وتوهم ما توهم فى شرح التعديل للصدر العلامة وقد توهم بعض الناس أن كل من يقول ان القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين وكل من يقول ان القدرة سابقة فهو قائل بانها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن أبى حنيفة الامام الأعظم انها مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالتوسط بين الجبر والقدر مبنى على ان القدرة مع الفعل وانها تصلح للضدين فالشيخ الاشعرى لما قال

بان القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين وقع فى الجبر انتهى * وكشفه ان القدرة التى يحصل بها الفعل سبب أو علة للفعل من حيث الذات ولا اختلاف فيهما من حيث الذات اذا القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم العياذ بالله واحدة لا اختلاف بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الأمر والنهى وقصد الفاعل وذلك لا يوجب اختلافا فى ذاتها فالكافر لو اشتغل بالايمان بدل اشتغاله فى تلك الحال بالكفر لحصل له الايمان بتلك القدرة الا انه قد ضيع القدرة بصرفها الى الكفر فكانت المعاقبة والمؤاخذة بصرف القدرة الصالحة للمأمور به ولغيره الى غيره كما فى الشرح القديم للعمدة ﴿فائدة﴾ ذكر بعض أفاضل معاصرينا أن الله تعالى وتقدس خلق العبد وأعطاه قدرة تتعلق باحد طرفى المقدور فارادة العبد مراد الله اجمالا بمعنى أنه تعلق بان يحصل له ارادة ما يريد لا تفصيلا بمعنى أنه لا يتعلق بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية أحد طرفى المقدور

﴿الفريدة السابعة والثلاثون فى ان قدرة العبد هل فيها تأثير ما أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد كما فى تعديل العلوم والتوضيح لصدر العلامة والمسايرة للامام ابن الهمام والاعتماد شرح العمدة للامام النسفى * وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى من الاشاعرة * وذهب الشيخ الاشعرى وجمهور مشايخ الاشاعرة الى ان أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها كما فى المواقف لعضد الملة والدين وشرح الوصية للشيخ أكمل الدين وشرح أم البراهين للامام السنوسى * وفى شرح المواقف للشريف العلامة فعل العبد مخلوق الله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب العبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا ما اذ لو لم يجعل

الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما لما نسب التغير والكسب اليه * واحتج الأشاعرة بأنه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى بايجاد الكائنات وثبت أن للعبد كسبا اقتضى أن يكون الكسب عبارة عن كونه محلا من غير تأثير ومدخل فى الافعال * الجواب ان الله تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون لهما الذاتهما مدخل فيه بل يخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه فلا يلزم من كون الكسب مؤثرا فى الاتصاف عدم انفراد مولانا عز وجل فى ايجاد الكائنات ونقص فى الوهيته وانما يلزم هذا لو كان لهما تأثير لذاتهما من غير أن يخلق الله تعالى بهذا الوجه كما أشير اليه فى المسايرة للامام ابن الهمام ونص عليه فى شرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى (١) * فائدة * قال الامام فخر الدين الرازى الكسب صفة تحصل بقدرة العبد الحاصلة بقدرة الله فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتازان بكون احديهما طاعة والأخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى

* الفريدة الثامنة والثلاثون فى أن الايقاع حال أم معدوم محض *

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايقاع ليس معدوما محضا بل من الأمور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال كما فى تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والبدائع للامام الفنارى والتلويح لسعد الدين التفتازانى * واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين من الاشاعرة * وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى أنه معدوم محض كما هو المصرح به فى فصول البدائع وشرح الجوهرة للامام اللقانى والمستفاد من المواقف وشرحه الشريفى * استدل مشايخ الحنفية بأنه ان لم يدخل فى جملة العلة التامة للحادث أمر لاموجود ولا معدوم تكون اما موجودات محضة أو معدومات أو مركبة لا سبيل الى الأول لأنها ان قدمت لزم قدم الحادث وان حدث شئ منها فننقل الكلام الى علته فيلزم التسلسل أو الانتها الى القديم فيلزم قدم الحادث ان انتهت اليه أو انتفاء

(١) الاضطرار للعبد مع اقدار الله تعالى على العزم على كل من الفعل والترك كذا قال الامام ابن الهمام فى المسايرة

الواجب ان لم تنته ولا الى الثانى لأنها لا تصلح أن تكون علة للوجود ولا الى الثالث اذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليها على عدم شئ فاما على العدم السابق القديم فيلزم قدم الحادث لان العلة التامة تتركب منه ومن الموجودات المستندة الى الواجب أو على عدمه اللاحق * وذلك اما بزوال وجود جزء من علة وجوده أو بقائه وننقل الكلام اليه فيتسلسل أو ينتهى الى الواجب ويلزم انتفاؤه أو بزوال عدم له مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود فيتوقف وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود فيبقى شئ من الموجودات الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة جملة هذا خلف أما اذا دخل فى العلة أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع والاختيار فهو لا يستند الى الواجب بطريق الوجوب لعدم وجوده حتى يلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب بل يقع منه أى وقت كان من غير تعليل ولا يلزم الوجود بلا موجد بل ترجيح أحد المتساويين * استدل مشايخ الأشاعرة من نافى الحال بأن الأحوال مشتركة فى الحالية وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها أى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال حال فتشارك سائر الأحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشتركة والمتميزة موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فتتسلسل الأحوال الى غير النهاية * الجواب ان الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا * أو ان مفهوم الحال (١) ليس حالا زائدا على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك فى المواقف وشرحه الشريفى *(فائدة)* فى فصول البدائع الايقاع ليس بموجود والا لكان له موقع فننقل الكلام الى ايقاع الايقاع فيلزم التسلسل فى طرف المبدا فى الأمور المحققة فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور حالا عند القائلين بها ثم قال جمهور مشايخ أهل السنة غير قائلين بالحال وهذا يستدعى ركاكة مطلبهم وسخافة مذهبهم هذا * ولا يخفى على أحد ان القائل مع كمال انتسابه الى الطريقة الحنفية

---

(١) حال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه الخ

واطلاعه باتم وجه بمسالك أكابر مشايخ الحنفية علم التحقيق عالم التدقيق منشأ الكشف والتوضيح ومنشئ التعليل والتنقيح فلا يسلك فى مثل هذا الأمر العظيم الا بمسلك مرضى تقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة المقال * وقد قال الفاضل النحرير العالم الربانى العلامة الثانى المحقق التفتازانى ان اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار * أما الأوّل فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح *ولو منع تمام العلة بناء على أن الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بأنه اما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فتتسلسل الاختيارات و يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أى وجود الممكن بلا موجد وايجاد * وأما على تقدير اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما *وأما الثانى فلان هذه الأمور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاد لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا

(الفريدة التاسعة والثلاثون فى أن الأعمال بعد الاحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة أم لا)

ذهب مشايخ الحنفية الى أن المؤمن اذا ارتد والعياذ بالله تعالى ثم آمن لا تعود أعماله كما هو المستفاد من التوضيح للصدر العلامة وتغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا

والمصرح به فى الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة الأحمدية * وذهب الامام الشافعى ومن تابعه من الأشاعرة الى أن من آمن بعد الارتداد تعود أعماله كما هو المستفاد من أنوار التنزيل للبيضاوى ومن التلويح لسعد الدين التفتازانى والمصرح به فى الوسيلة الأحمدية * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله الآية دل اطلاق الآية الكريمة على أنه تحبط الأعمال بالارتداد مات المرتد على ارتداده أولا * واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم الآية حيث دلت الآية الكريمة على أن احباط الأعمال بالموت على الارتداد وحملوا قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية على قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه الآية فلم يبق على اطلاقه * الجواب أن المطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل على المقيد بدليل أن عامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب * قال عمر رضى الله تعالى عنه أم المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى أى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب فأبهموها أى اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع كما فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا وبأن اعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وفى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى * وفى التلويح بهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد * (فائدة) * فى شرح مولانا خوجه زاده الرومى لطريقة الشيخ تقى الدين البركوى ان حكم الارتداد احباط جميع الخيرات ان صدر طوعا بالاتفاق ثم لا تعود بعد التوبة عند أئمتنا خلافا للشافعى رحمه الله ومنشأ الخلاف الاختلاف فى حمل المطلق على المقيد فالشافعى رحمه الله حمل قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله على قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه الآية فاشترط فى الاحباط الموت على الكفر * وأما أئمتنا فلم يحملوا بل عملوا بكليهما ولم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم لا فرق بين من أسلم ابتداء و بين من صدر منه الكفر ثم تاب فى عدم الخير بل أشد منه لأنه بسبب الاسلام تخلص من جميع الآثام بخلاف من صدر منه الكفر فان معاصيه لا تذهب بكفره حتى يجب عليه بعد

التوبة قضاء مافات فى اسلامه من الفرائض والواجبات

﴿ الفريدة الأربعون فى أن الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات أم لا ﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الكفار لا يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر و يعاقبون على ترك الاعتقاد كما فى أصول الامام شمس الأئمة (١) والتوضيح للصدر العلامة والى هذا ذهب عامة مشايخ ديارما وراء النهر والقاضى أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام (٢) وهو المختار عند المتأخرين نص على ذلك فى التلويح * وذهب الامام الشافعى و جمهور أصحابه الى أنهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما فى التلويح لسعد الدين التفتازانى وتغيير التنقيح لمولانا العلامة (٣) * استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام (٤) ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فان هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث حيث فهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض لعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية كما نص عليه فى التوضيح *واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين الآية حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات * الجواب أن المراد من الآية الكريمة لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد لا على ترك العبادات ﴿خاتمة فى أمور مهمة﴾ لم تذكر فيما سبق ولابد من ذكرها * منها ماذهب اليه مشايخ الحنفية وأكثر مشايخ الأشاعرة من ان ادراك الشم والذوق واللمس ليس صفة زائدة لله تعالى بل هو نوع من العلم فى حقه بدليل ان ذلك الادراك يوهم بل يوجب العروض بأمور حادثة لله تعالى تعالى الله علوا كبيرا * وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى ومن تبعه من الأشاعرة الى أن الادراكات المذكورة صفة له تعالى مغايرة للعلم بدليل مخالفة

---

(١) السرخسى (٢) على البزدوى (٣) ابن كمال باشا
(٤) أى لمعاذ حين بعثه الى اليمن

العلم

العلم لكل منهما * ورد بانه لا انفكاك لتلك الادراكات عن العلم فحمل عليه لدلائل مانعة عن ارادتها فى ذاته تعالى كما فى اشارات المرام لقاضى القضاة البيضاوى ومنها ماذهب اليه مشايخ الحنفية من أن المماثلة هى الاشتراك فى الصفات النفسية ومن لازم الاشتراك فيها أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وثانيهما أن يسد كل من المثلين مسد الآخر فالأمران لا يتصوران فى مخلوقاته فلا يكون تعالى مثلهم فى حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وتكوينه ولا يكونون مثله تعالى فيها كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى * وذهب مشايخ الأشاعرة الى أن المماثلة تثبت بالاشتراك فى جميع الأوصاف حتى لو اختلفا فى وصف لا تثبت المماثلة ولهذا قالوا انه تعالى حى عالم قادر سميع الى غير ذلك ولا يلزم بذلك المماثلة بينه وبين مخلوقاته هذا * وفى النور اللامع للامام الناصرى قال سيف الحق أبو المعين ميمون النسفى لا نقول ما يقول الأشاعرة من أنه لا مماثلة الا بالمساواة فى جميع الأوصاف بل نقول يجوز أن يكون الشئ مماثلا للشئ من وجه مخالفا له من وجه فانا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمرو فى اللغة اذا كان مساويه فيها وان كان بينهما مخالفة كثيرة ولهذا قال النبى عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث أراد به الاستواء فى الكيل دون العدد والصلابة والرخاوة فبهذا ظهر بطلان ماذهب اليه أهل الاعتزال من أن المماثلة تثبت بالاشتراك فى أخص الأوصاف فالعلم يماثل العلم لكونه ادراكا لا لكونه عرضا وحادثا فلو وصف الله بالعلم لثبتت المماثلة بينه وبين مخلوقاته ومن هذا أنكروا أن تكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا أنه عالم بلا علم وسميع بلا سمع صرح بذلك الشيخ أبو المحاسن فى شرح الطحاوى * ومنها ماذهب اليه مشايخ الحنفية من أن توبة اليأس مقبولة وايمان اليأس غير مقبول كما هو المستفاد فى عقائد الامام الطحاوى والمصرح به فى الخلاصة للامام ركن الاسلام البخارى وفتاوى الامام محمد الكردرى * وذهب مشايخ الأشاعرة الى أن توبة اليأس لا تقبل كايمان اليأس كما هو المصرح به فى تفسير فخر الدين الرازى وفى فتاوى الكردرى استدلالا بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار الآية حيث سوى بين من سوف

لتوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر فى نفى التوبة فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق فى حال اليأس * أجاب بعضهم أن قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على أن قبول التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده وقوله تعالى وليست التوبة يدل بقرينة المقابلة على أنه ليس قبولها كالمحتوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها وتأخيرها الى هذا الآن وهذا لايمنع أن يتوب الله عليهم بل يمنع أن يكون لهم الحق كما كان للاول كما نص عليه فى كشف الأسرار * وبعضهم بأن المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين وبالذين يعملون السيئات المنافقون وبالذين يموتون الكفار كما ذكره القاضى فى تفسيره * استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ان الله تعالى يقبل توبة عبده مالم يغرغر حيث دل على أنه يقبل توبته قبل أن تتردد الروح فى الحلقوم وأما وقت ترددها فيه فوقت معاينة الملائكة ومعالجة ملك الموت قبض الروح فلا يتصور فيها التوبة ولهذا قالوا ان الرجاء باق فيصح منه الندم والعزم على ترك الفعل وبأنه لما قبل فى حقه شفاعة غيره يوم القيامة مع انه زمان يأس فشفاعته لنفسه فى آخر عمره وغاية أمره تقبل يتفضل الله تعالى بقبولها فى حين وجه وجه الذل نحو بابه * ورفع يدى سره الى جنابه * فيامالك الملكوت والملك الاكرم * ويامالك رقاب الملوك ورقاب العالم * أنت المغيث لكل حائر ملهوف * وأنت المجير من كل هائل مخوف * أسألك بحرمة سرك المخزون * فى خزائن كتابك المكنون * أن تجعل صنيعى هذا مرآة الى مطالعة دلائل ذاتك * ومنهاجا سويا الى الاطلاع على أسرار صفاتك * وأن تثيبنى به جميل الذكر فى هذه الدار * وجزيل الأجر فى دار القرار * وأن تحشرنى واخواننا المسلمين *

مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين * ومن تبعهم
باحسان الى يوم الدين * وصلى الله على سيدنا
ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين *
وعلى سائر الانبياء والمرسلين *
والحمد لله رب العالمين

﴿ فهرست كتاب نظم الفرائد ﴾

صحيفة

٣ الفريدة الاولى فى تفسير الوجوب
٤ الفريدة الثانية فى أن الوجوب عدمى أم لا
٥ الفريدة الثالثة فى أن الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها
٧ الفريدة الرابعة فى أن البقاء هل هو الوجود الخ
٨ الفريدة الخامسة فى تفسير صفة القدرة
٩ الفريدة السادسة فى أن صفة الارادة هل فيها المحبة الخ
١٠ الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر
١١ الفريدة الثامنة فى صفة الكلام
١٥ الفريدة التاسعة فى بيان أن الكلام النفسى الخ
١٧ الفريدة العاشرة فى بيان صفة التكوين
١٩ الفريدة الحادية عشرة فى بيان ان تكون الاشياء الخ
٢٠ الفريدة الثانية عشرة فى أن الاسم هل هو عين المسمى
٢١ الفريدة الثالثة عشرة فى بيان القضاء والقدر
٢٣ الفريدة الرابعة عشرة فى المتشابهات
٢٤ الفريدة الخامسة عشرة فى بيان التوفيق
٢٥ الفريدة السادسة عشرة فى بيان التكليف بالايطاق
٢٧ الفريدة السابعة عشرة فى بيان لزوم الحكمة فى أفعاله تعالى
٢٨ الفريدة الثامنة عشرة فى ان الحكمة هل هى صفة ازلية الخ
٣٠ الفريدة العشرون فى أن الله تعالى لا يفعل القبيح الخ
٣٠ الفريدة الحادية والعشرون فى ان العفو عن الكفر هل يجوز الخ
٣١ الفريدة الثانية والعشرون فى الحسن والقبح العقليين
٣٥ الفريدة الثالثة والعشرون فى أن الايمان بالله هل وجب بالعقل ام لا
٣٧ الفريدة الرابعة والعشرون فى حقيقة الايمان

٤٨ خاتمة فى أمور مهمة
٣٩ الفريدة الخامسة والعشرون فى أن الايمان هل يزيد وينقص ام لا الخ
٤٠ الفريدة السادسة والعشرون فى أن ايمان المقلد هل يصح أم لا
٤٢ الفريدة السابعة والعشرون فى أن الدلائل النقلية هل تفيد الخ
٤٣ الفريدة الثامنة والعشرون فى أن الايمان مخلوق أم لا
٤٤ الفريدة التاسعة والعشرون فى أن الايمان والاسلام واحد أم لا
٤٥ الفريدة الثلاثون فى أن العبرة فى الايمان للخواتم أم لا
٤٦ الفريدة الحادية والثلاثون فى أن السعادة والشقاوة هل تتبدلان أم لا
٤٨ الفريدة الثانية والثلاثون فى الاستثناء فى الايمان
٤٩ الفريدة الثالثة والثلاثون فى أن الرسل الخ
٤٩ الفريدة الرابعة والثلاثون فى أن الذكورة هل هى شرط النبوة الخ
٥٠ الفريدة الخامسة والثلاثون فى ان عوام البشر الخ
٥١ الفريدة السادسة والثلاثون فى أن القدرة الحقيقية الخ
٥٣ الفريدة السابعة والثلاثون فى ان قدرة العبد الخ
٥٤ الفريدة الثامنة والثلاثون فى أن الايقاع حال الخ
٥٦ الفريدة التاسعة والثلاثون فى ان الاعمال بعد الاحباط الخ
٥٨ الفريدة الاربعون فى أن الكفار هل يعاقبون الخ

﴿ تمت ﴾